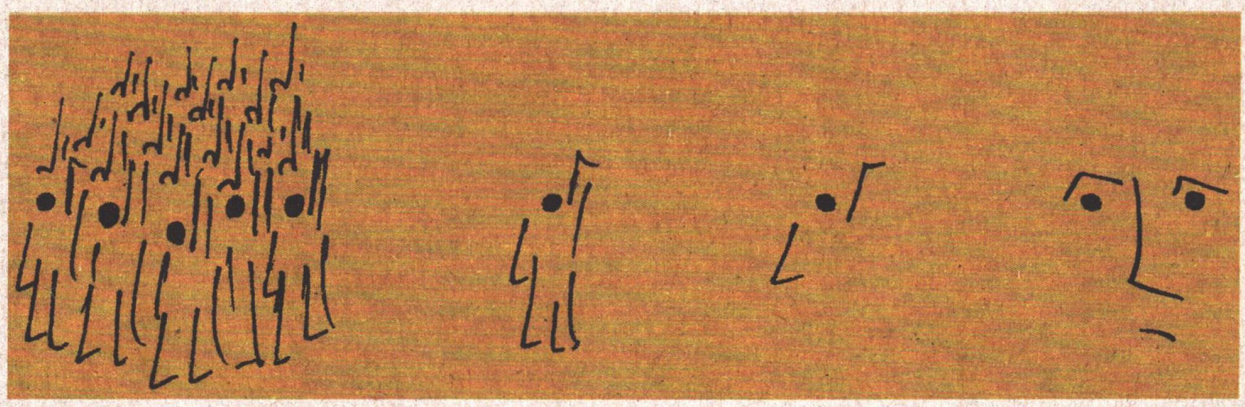
Birikim

AYLIK SOSYALİST KÜLTÜR DERGİSİ



68'in 50. yılı

TANIL BORA
68 - Bir muhasebe

UMUT KOCAGÖZ
Gezi bizim 68'imiz mi?

AHMET TULGAR
68 bir doğa olayı mıydı?

AYŞE KÖSE
Kadınların hafızasındaki 68 gençlik hareketi

SERHAT CELÂL BİRDAL
Bir kavganın anısı: 68 ve 78'i hatırlamak

ESAT ARSLAN
"Sen hâlâ 1968'den kalma dinozor bir Marksist misin?": Allah için öyleyim

ERDEM ÇOLAK
68'de sanat ve edebiyat dergileri: "Devrime giden yolda sanat ve edebiyat"

MURAT BJEDUĞ
Müzik ve 68 devrimi

Marx 200 yaşında

SAMİ ÖZBİL
Marx ve Marx'ın hurafesi

POLAT S. ALPMAN
Marx'la siyaset: Hor görülenlerin isyanı, alelade insanların yanı

HAKAN YÜCEFER
Marx'ın ve Deleuze'ün bir çift sözü var

ONUR KARTAL
Ete kemiğe bürünen hayalet: Marx ve Foucault

SEVGİ DOĞAN
Marx'ın mirası: Rosa Luxemburg ve Antonio Gramsci

ALPER ÖZTAŞ
Marksizm'in diyalektik mantık anlayışı içinde madde-bilinç ilişkisi: Aydın Çubukçu'nun diyalektik mantık anlayışının eleştirisi

IŞIN ELİÇİN
Fraklı Devrimci: Engels'*in yazarı Tristram Hunt'la söyleşi: Engels'i Marx'ın gölgesinden öteye taşımak*

1915

FIRAT AYDINKAYA
Said Nursi, Ermeniler ve 1915

Edebiyat

ALARA ÇAKMAKÇI
Aynı dili konuşmayan zoraki biraradalık ya da akışkan bir arzu: Melih Cevdet Anday romanları

Sol tarih

HALÛK SUNAT
Efsaneden gerçeğe: Elele Özgürlüğe

MAYIS/HAZİRAN 2018 ▪ 15,00 TL

GEÇEN AYIN BİRİKİMİ

349
350

ISSN 1300-8358

212162 - 2018/06

ÖMER LAÇİNER *24 Haziran: Tünelin ucundaki ışık?*

Birikim 349/350

AYLIK SOSYALİST KÜLTÜR DERGİSİ MAYIS-HAZİRAN 2018

Geçen ayın birikimi

3 ÖMER LAÇİNER
24 Haziran: Tünelin ucundaki ışık?

68'in 50. yılı

6 TANIL BORA
68 - Bir muhasebe

12 UMUT KOCAGÖZ
Gezi bizim 68'imiz mi?

20 AHMET TULGAR
68 bir doğa olayı mıydı?

24 AYŞE KÖSE
Kadınların hafızasındaki 68 gençlik hareketi

33 SERHAT CELÂL BİRDAL
Bir kavganın anısı: 68 ve 78'i hatırlamak

42 ESAT ARSLAN
"Sen hâlâ 1968'den kalma dinozor bir Marksist misin?": Allah için öyleyim

52 ERDEM ÇOLAK
68'de sanat ve edebiyat dergileri: "Devrime giden yolda sanat ve edebiyat"

65 MURAT BJEDUĞ
Müzik ve 68 devrimi

Marx 200 yaşında

70 SAMİ ÖZBİL
Marx ve Marx'ın hurafesi

79 POLAT S. ALPMAN
Marx'la siyaset: Hor görülenlerin isyanı, alelade insanların yanı

86 HAKAN YÜCEFER
Marx'ın ve Deleuze'ün bir çift sözü var

100 ONUR KARTAL
Ete kemiğe bürünen hayalet: Marx ve Foucault

108 SEVGİ DOĞAN
Marx'ın mirası: Rosa Luxemburg ve Antonio Gramsci

118 ALPER ÖZTAŞ
Marksizm'in diyalektik mantık anlayışı içinde madde-bilinç ilişkisi: Aydın Çubukçu'nun diyalektik mantık anlayışının eleştirisi

130 IŞIN ELİÇİN
Fraklı Devrimci: Engels*'in yazarı Tristram Hunt'la söyleşi: Engels'i Marx'ın gölgesinden öteye taşımak*

1915

135 FIRAT AYDINKAYA
Said Nursi, Ermeniler ve 1915

Edebiyat

150 ALARA ÇAKMAKÇI
Aynı dili konuşmayan zoraki biraradalık ya da akışkan bir arzu: Melih Cevdet Anday romanları

Sol tarih

158 HALÛK SUNAT
Efsaneden gerçeğe: Elele Özgürlüğe

AYDA BİR YAYIMLANIR • YEREL SÜRELİ YAYIN

Kurucular	*Murat Belge - Ömer Laçiner*
İmtiyaz Sahibi:	*Birikim Yayıncılık Anonim Şirketi*
Tüzel Kişi Temsilcisi ve Genel Yayın Yönetmeni:	*Ömer Laçiner*
Yayın Koordinatörü:	*Tanıl Bora*
Yazı İşleri Müdürü:	*Barış Özkul*
Görsel Tasarım:	*Ümit Kıvanç*
Kapak:	*Seda Mit*
Kapaktaki Çizgi:	*Gökhan Pahlı*
Sayfa Uygulama:	*Hüsnü Abbas*
Baskı ve Cilt:	*Sena Ofset* · SERTİFİKA NO. 12064 *Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi* *B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11* *Topkapı 34010 İstanbul Tel: (0212) 613 03 21*
Dağıtım:	*Punto Kitap Hizmetleri* *Tel: (0212) 496 10 50 Faks: (0212) 551 30 13*

BİRİKİM YAYINLARI · SERTİFİKA NO. 11248
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han, No.7/2
Cağaloğlu, Eminönü 34122 İstanbul
Tel. (0212) 516 22 60-64 Faks. (0212) 516 12 58
web: www.birikimdergisi.com
e.mail: birikim@birikimyayincilik.com.tr

Abone olmak için aşağıda belirtilen abone bedelini Birikim Ltd. Şirketi'nin ilgili banka hesabına yatırmanız; adınızı, adresinizi, posta kodunuzu ve abone işleminizin hangi sayıdan başlamasını istediğinizi belirtmeniz yeterlidir:

İş Bankası Cağaloğlu Şubesi
Yurtdışı: Dolar Hesap No: TR19 0006 4000 0021 0953 2742 43
Euro Hesap No: TR02 0006 4000 0021 0953 2742 58
Yurtiçi: TL Hesap No: TR75 0006 4000 0011 0950 6784 90

Abone bedelleri:
Yurtiçi: 100 TL
Avrupa-Ortadoğu: 80 Euro
Amerika-Avustralya: 120 $

ISSN 1300-8358
Birikim - İstanbul: Birikim Yayıncılık A.Ş. 1989

Birikim dergisinde ve derginin internet sitesinde yayımlanmasını istediğiniz yazıları ve çizgileri **yazi@birikimyayincilik.com.tr** adresine gönderebilirsiniz.
Gönderilen yazılar en kısa sürede değerlendirilip yazarlara bilgi verilecektir.

Geçen AYIN BİRİKİMİ

Türkiye

24 HAZİRAN
Tünelin ucundaki ışık?

Türkiye büyüklüğünde ve gelişmişlik düzeyinde olan ülkelerde seçimlerin ortalama tahminlerin epeyce dışında sonuçlanması gayet enderdir.

Bütün gelişmiş ülkelerde ve bu arada Türkiye'de de kamuoyu araştırmalarını yapan kuruluşlar, olabildiğince bilimsel yöntem ve teknikler kullanarak yaptıkları tahminlerin yanılma paylarını büyük ölçüde düşürebilmişlerdir. Şüphesiz, tarafların oylarının %50 civarında tahmin edildiği referandum gibi iki seçenekli seçimlerde çok küçük bir yanılma payı, tahmin sahibine "başarısız" demeye yetebilir ama yönteminin geçersizliğini de göstermez.

Ne var ki; özellikle 2015 Haziran seçimlerinden beri, modern bir kurum olan kamuoyu araştırmalarının güvenilirlik derecesi hızla düştü, düşürüldü. AKP iktidarının yargı ve yasama erkini "yürütme"ye –fiilen Başkan'a– tamamen tâbi kılmakla yetinmeyen; aynı zamanda kamuoyunu bilgilendirme, uyarma ve ölçme suretiyle oluşturan kurum ve kuruluşları da kendi istekleri doğrultusunda yönlendirmeyi de kapsayan otoriter yönetimi altında, sözkonusu araştırma-anket kuruluşlarının pek çoğunun yayımladığı tahminlerin inandırıcılığı gayet kuşkulu hale geldi.

O nedenle Nisan sonu itibariyle yayımlanan anketlerde Recep Tayyip Erdoğan'ın ilk turda değilse bile ikinci turda kesinlikle seçileceğini, AKP-MHP ittifakının meclis çoğunluğunu sağlayacağını iddia eden kuruluşların "yukardan" verilen direktifleri yerine getirdiklerini, 24 Haziran'daki sonucun tam tersine olabileceğini pekâlâ ileri sürebiliriz.

Çünkü; her ne kadar o anket şirketleri kadar geniş çaplı bir gözlem ve veri toplama imkânımız yoksa da; şimdiye kadar yapılmış ve doğruluğu görülmüş tahmin sonuçlarının pek çoğunda sonucu belirleyen faktörlerin neler olduğuna baktığımızda, 24 Haziran'daki sonucun AKP-MHP ittifakı aleyhinde olması çok daha güçlü bir ihtimal olarak görülüyor. Nitekim; AKP iktidarı için Kasım 2015'in, AKP-MHP ittifakı için Nisan 2016'nın sonuçları baz olarak alındığında, en azından o seviyeleri koruyabilmesi için iktidar ve ittifak lehine iş-

leyecek bir faktörden kolay kolay söz edemeyeceğimiz ortadadır. Örneğin 2015 Kasım'ında, muhalefetin –MHP'nin tutumu nedeniyle– AKP'siz bir iktidarın olamayacağı izlenimini arkasına alarak, "huzur ve istikrar" vaadiyle yeniden çoğunluğu elde etmiş olan AKP yönetimi altında Türkiye'nin neler yaşadığını göz önüne getirelim. Aralık 2015'ten 2016 baharına kadar Kürt nüfus yoğun illerde şehirler ve kasabaların birçoğunu harabeye döndüren gayet şiddetli bir "tedip harekâtı" yaşanmış, ardından 2013'ten beri iktidarın "kökünü kazımak" için onca çaba gösterdiğini söylediği Gülen Cemaati'nin tertiplediği ileri sürülen son derece kanlı bir darbe girişimi atlatılmış, darbe suçlularını tesbit ve cezalandırma adına yürütülen tutuklama ve tasfiye operasyonlarında –iktidarın bile kabul etmek zorunda kaldığı– geniş bir mağdur kitle yaratılmış; çok daha geniş bir kesim herhangi bir nedenle ve hatta nedensiz mağdur edilme korkusuna sürüklenmiş; ekonominin birçok temel göstergesi alarm verir hale gelmiş; dış politika tam bir belirsizliğe, daha doğrusu "Kürt sorunu"na endeksli acınası bir dar görüşlülüğe mahkûm edilmiştir.

AKP'nin devraldığı Türkiye'nin imkân ve potansiyelleri dikkate alındığında 2018 Nisan'ındaki bu tablonun objektif bir bakışı yansıtmadığı söylenemez. Nitekim iktidarın yetkilileri ve savunucuları da bu gayet olumsuz tabloyu suçu "iç ve dış düşmanlar"a yükleyerek de olsa inkâr edememekte ve üzerini ciddi ekonomistlerin asla sağlıklı, nitelikli demediği bir "büyüme" edebiyatıyla örtmeye çalışmaktadırlar. Ama bu örtünün de 2019 Kasım'ına kadar dayanamayıp yırtılacağından –haklı olarak– korktukları için 2017 sonunda onu Afrin harekâtının rüzgârıyla şişirmek ve bunun altında bir erken seçim başarısı elde etmeyi hesapladıkları şimdi çok daha net biçimde anlaşılmaktadır.

Özetle, AKP iktidarı ve AKP-MHP ittifakı, hem 2015 Kasım genel seçimi hem de 2016 referandumu ile söz verdikleri, vaat ettikleri üzerinden sorgulandıklarında kesinlikle "başarılı" addedilemezler. Daha da önemlisi 2011 seçimlerine kadar AK'Pyi her aşamada bir adım daha öne çıkaran, güçlendiren "rüzgâr" da durmuş, hatta tersine dönmeye başlamıştır. Kısaca hatırlatmak gerekirse, o tarihe kadar AKP, –"askerî vesayet" bir ölçüde hariç tutulursa– "iç ve dış düşmanlar"a tepkiden ziyade, muhafazakâr orta ve alt sınıfların yükselme, güç, servet, statü kazanma özlemlerine seslenen, bu eğilimi sembolize eden "çılgın projeler"le yelkenlerini şişirerek rakiplerinin çok önünde giden bir parti idi. Bu rüzgâr 2015 Haziran'ında sönükleşti ama AKP, 2015 Kasım'ında o rüzgârı "huzur ve istikrar" üzerinden tekrar estirebileceği beklentisine yaslanarak iktidarını korudu. Ama o tarihten bu yana geçen iki buçuk yılın en başından beri, estirilen artık –kapsamı giderek genişleyebilen, genişleyebilecek– bir "iç ve dış düşmanlar" tepki rüzgârıdır. 2013'ten beri "iç ve dış düşmanların düğüm noktası" gibi tanımlanan Gülen Cemaati ile 2002'den beri sürdürülen her düzeydeki işbirliği, işbölümü süreci içinde AKP'nin omurgasını oluşturan muhafazakâr orta sınıfın hemen her üyesinin o işbirliği, işbölümüne bir şekilde "bulaştığı" dikkate alınırsa; estirilen o tepki rüzgârının ne kadar geniş bir kesimi "titrettiği" de anlaşılır. Tepelerindeki bu Demokles kılıcı altında çareyi AKP yönetimine çok daha koşulsuz bir biatte gören orta orta-alt sınıf kesimi hâlâ AKP'ye %35-40 düzeyinde bir oy desteği sağlıyor olabilir ama bu tür bir "sadakat"in sağlamlığından da pek söz edilemez artık.

O tür bir sadakatin Sünni-Türk muhafazakâr kimliği koruma güdüsünden kaynaklandığı biliniyor. Ama şu da bilinmelidir ki; 2011'e kadar AKP, o kimliğin Türkiye toplumunun en az %60'ına cezbedici gelebileceğini umabiliyorken; o tarihten itibaren "empoze edici", giderek zorlayıcı bir tutuma yöneldi. Eğitim-öğretim sisteminde yapılanlar bunun apaçık kanıtıdır. Fakat şu son birkaç yılda gittikçe sıklaşan belirtiler göstermektedir ki o zorlamalar tepkileri ve dirençleri çoğaltan bir sonuç vermektedir artık. AKP yönetimi ve etrafındaki o %35-40'lık destek halkası, özendirici olma ihtimallerini tüketmişliğin öfkesiyle, o zor-

layıcı tutumlarını, bir bakıma can havliyle erkene alınmış bu 24 Haziran seçimi esnasında hile ve yolsuzlukların da eksik olmayacağı bir zorbalığa "terfi ettirebilir mi?"

24 Haziran seçim ortamına girilirken zihinleri uğraştıran en endişe verici soru bu şimdi. Kaldı ki o soruya evet diyebiliyorsak, karşılaşılacak hile, şiddet ve zorbalığın 2015 Haziran seçimi sürecinde yaşananları –ki büyük ölçüde HDP'ye, onun yükselişine yönelikti– kat be kat aşabileceğini de öngörüyoruz demektir. Bu durumda HDP'nin yanısıra "yükselişi"nden söz edilen Saadet Partisi ve İYİ Parti de "hedefte" olacaktır.

Bu, şüphesiz son derece tehlike yüklü ihtimal, en ürkütücü noktasına varmasa bile, seçimin meşruiyetini ciddi ölçekte sorgulatacak düzeyde gerçekleşirse; AKP-MHP ittifakı böylesi bir seçim galibiyetiyle yoluna devam edebilir mi?

Etmeye çalışabilir ama bu tür bir süreçten geçmiş bir Türkiye'nin bir toplum olma vasfını koruduğu söylenebilir mi artık? Dolayısıyla eğer AKP-MHP ittifakı, zaten meşruiyet sınırlarını fazlasıyla zorlayan bir seçim yasasını ilk etapta yürürlüğe sokup, böylece "her ne pahasına olursa olsun" iktidarlarını korumaya kararlı olduğunu göstermiş ise; bunu mümkün kılmak için siyasal rakiplerini ve onları destekleyecek kesimleri "vatan haini" "bekamıza kasteden düşmanlar" diye yaftalamaya bile hazır olduklarını Afrin harekâtı günlerinde yeterince açık biçimde sergilemiş ise; 24 Haziran seçimi sürecinde uygulayabileceği hilelerle, zorbalıklarla bu toplumu bir arada tutan –ve son beş altı yıldır durmadan gerdikleri– "ipler"in kopmasını da göze almış demektir.

Bu toplumun bileşenlerinin "kaderimiz ortak" duygusundan uzaklaşmaları anlamına gelir bu. Ve belirtmek gerekir ki; AKP-MHP ittifakı, şu son birkaç yıldır birlikte dillendirdikleri muhalefeti iç düşmanlaştırmaya gayet teşne söylemle –hile ve zorbalığın payı düşüldüğünde bile– çoğunluğu kapsayan bir sonuç elde etseler dahi; muhalefet cephesinde aynı duygu kabaracaktır. Çünkü bu durumda muhalefetin bileşenleri, ortada objektif ölçütler ışığında mevcut iktidar ve ittifakın toplumsal desteğini ciddi ölçüde azaltacak onca faktör varken bir çoğunluğun hâlâ bu iktidar ve ittifakı destekleyebiliyor olmasını varoluşsal bir dayatmaya maruz kalmak olarak algılayacaklardır. Bu algının ise "ortak kader adına bu dayatmayı sineye çekmektense, kendi(miz)e başka bir kader çizebiliriz" arayışına dönüşmesi kuvvetle muhtemeldir.

AKP-MHP ittifakı bu vahim parçalanma tehlikesini idrak etmesini neredeyse imkânsızlaştıran bir zihinsel daralma veya körlükle malul sayılabilir. Bu durumda muhalefetin başlıca bileşenlerinin bu vahim tehlikeyi önlemenin sorumluluğunu, yükümlülüğünü üstlenen bir dil ve tutum zemininde ortak hareket etmenin ve dayanışmanın sözünü vererek işe başlamaları hayati önem ve değere sahiptir. AKP-MHP ittifakının "ezip geçmek"ten başka bir yol bil(e)meyen tutum, davranış ve diline karşı, muhalefetin her farklı bileşeninin kendi üslup ve öncelikleri ile de olsa aynı tehlikeye işaret eden ve "ortak kader" duygumuzun bu iktidar ve ittifak tarafından nasıl hoyratça hırpalandığını hatırlatan ve bunun bilinciyle ortak kader duygumuzu yeniden canlandırmayı ve böylece toplum olarak kendimizi yeniden inşa etmenin çağrısını yapan sesi ne ölçüde yankılanırsa 24 Haziran'ın ve dolayısıyla bu ülkenin-toplumun geleceği de o ölçüde aydınlık olabilecektir.

ÖMER LAÇİNER

68 - Bir muhasebe

TANIL BORA

Immanuel Wallerstein, 68'i *dünya devrimi* statüsünde anar.

(Bu statüyü bir de, ulus-devletlerin kurumlaşmasına giden yolu açan ve modern çağın üç taşıyıcı ideolojisi mahiyetindeki muhafazakârlık, liberalizm ve sosyalizmin rotalarını çizen 1848 devrimlerine atfeder.)

* * *

68'in devrimliği, radikal bir değişim talebini ayaklandırmış, bir cazibeyle ışıtmış olmasındadır. Şiârlarını, meselelerini biliyoruz: Her kısıttan kurtulma durağından, arzuladığını yapmaya yol alan engin bir özgürleşme iradesi... Her nevi otoriteye kâh nefret kâh alaycılıkla isyan... Yabancılaşmaya, şeyleşmeye karşı bir 'doğallık', doğrudanlık arayışı... Zaten: Doğrudan eylem... Vaziyete anında müdahale etme cevvalliği, güvenli, iyimser, umutlu bir iradecilik... Ütopyaya iman... Temsilî siyasî bürokrasilere karşı, taban demokrasisi arayışı... (68, politikaya hep *auto*'yla başlayan kavramları miras bıraktı: autonomía-*özerklik*, autoorganisación-öz örgütlenme), autodeterminación (öz belirlenim[1])... Topyekûn bir karşı-kültür yaratma iddiası... Dünyanın her yerini merak eden, her yerde yoldaşlarını gören, bulan bir dünyalılık şuuru... Feminizmin infilâkı, 'en azından' –feminizmin adının olmadığı yerlerde–, kadınların daha fazla görünür, daha fazla fail olması... Ayşe Köse, yazısında bunu anlatıyor.

68, devrimci bir ideoloji olarak sosyalizm içre de bir devrimdi. Sosyalizmin resmiyetçi yapılardan ve dogmatik anlayışlardan sıyrılmasını, kenara itilmiş kaynaklarının hatırlanmasını, ufkunun genişlemesini sağladı. Bir bohçaya tıkılıp devrim sonrasına saklanan özgürleşme arzularını bugünden gerçekleştirme, sosyalist ilişkilerin inşasına tepeden değil tabandan ve bugünden başlama fikrine bir alan açtı.

Fransız sosyologlar Boltanski ve Chiapello, 68'de "sanatkârane eleştirinin" toplumsal eleştiriyle birleştiğini söylerler. Toplumsal ve politik olan, aynı zamanda üslûba, 'tarza', edaya, özneye, kendini gerçekleştirmeye, yaratıcılığa dair olandır. Romantik bir dönemdir.

* * *

Dünya-çapındalığı tekrarlayalım. Amerika ve Avrupa'dan gayrı, o sıralar Üçüncü Dünya denen geniş coğrafyalardaki anti-kolonyalist uyanış, anti-emperyalizmin alâmetlerine dönüşen Vietnam ve Küba, hep hareket halinde ve hep birbirine merakla bakıyordur. Reel sosyalist rejimlerin donuk yüzünü değiştiren kıpırdanmalar vardır. "Prag Baharı" ve Çin Kültür Devrimi, en meşhurları. Çe-

1 http://taz.de/'68er-Proteste-in-Spanien/!5494378/

koslovakya'ya Sovyetler Birliği askerî müdahalesi ve Çin Kültür Devrimi'nin olağanüstü dogmatik düzleyiciliğinin-kıyıcılığının fark edilmeyip sahici bir toplumsal eşitlenme tecrübesi olarak görülmek istenmesi, romantik bir çağ olarak 68'in belki en hazin yanı.

* * *

Çağ diyoruz ama 68'in 'kendisi' kısa sürdü. En uç örnek: Yaprak kıpırdamaz görünürken büyük bir protesto hareketiyle çalkalanan, buradan çıkan bir silahlı mücadele hizbinin de çarçabuk sönmesiyle durulan Japonya'da, iyice kısa. Keza, yine hızla gelişen bir kitlesel protesto dalgasının Franco rejimini sert önlemlere zorladığı İspanya'da, kısa.

Fransa, ABD, 68'in tesirlerini daha çabuk, daha ustaca massettiler. Almanya, İtalya ve Türkiye'de, –kıdemleri farklı da olsa, geç-uluslaşmanın ülkeleri–, 68 daha uzun sürdü – belki de sündü, demeli. Uzun sürerken, karşılaştığı ağır eza ve baskının altında, çok kayıp verirken, 'naifliğini' kaybetti. Doğrusu, 68'e naiflik atfetmek, biraz da '70'lere kahretmenin bahanesine dönüşmüştür.

68'i sürdüren siyasî tecrübelerin bir kutbunda, kimi uç örneklerde nihilist ya da intiharî denebilecek noktalara varan öncü şiddet; diğer uçta sosyal-demokratik veya sosyal-liberal konformizm varsa, muhtelif orta yolculuklar da vardı. Türkiye'deki, devrimci öncülük iddiasıyla popülist kitle hareketi dinamiğini birleştiren tecrübeleri bunun bir örneği sayamaz mıyız? Veya, 68'in simge isimlerinden Rudi Dutschke'nin, "kurumların içinden uzun yürüyüş" şiârını?[2]

2 Wolfgang Kraushaar, "Rudi Dutschke, Andreas Baader und die RAF", *Acht Und Sechzig - Eine Bilanz*, Propyläen Ver-

Her halükârda, farklı şartlarda da olsa, izleyen on yılların toplumsal ve politik hareketlerine damgasını vuran bir tecrübe ve kuşak çıktı buradan.

* * *

ABD'de siyah hareketi, dünya 68'in öncülerinden sayılmalı. Başta Fransa ve İtalya olmak üzere, işçi hareketinin canlanması, radikalleşmesi de 68'in önemli bir cephesi. Bizim 15/16 Haziran'ı da katın buna. Bütün dünyada, işçi hareketinin özgüvenli, atak, iyimser bir zamanı. Zaten 68, sefaletin derinleşmesinden, dibe vurmadan medet uman teoremlere nazaran; emekçilerin yaşam koşullarının iyileşmesinin, asgarî yaşam ihtiyaçlarının güvenle karşılanmış olmasının, onları daha talepkâr kılacağı ve bu öznelik kapasitesinin radikal, devrimci, *kurucu* bir seferberliğe daha elverişli olduğunu ileri süren teoremleri güçlendiren bir örnektir.

Ancak 68'in alâmetifarikası, dünya çapındaki öğrenci hareketi dalgasıdır. Türkiye de bunun mümtaz bir örneği. Öğrenci hareketiyle işçi hareketi, dolaylı da olsa, bağlı aslında. Bu global öğrenci ayaklanmasında, üniversitenin kitleselleşmesinin ve demokratikleşmesinin, emekçi sınıf çocuklarına açılmasının etkisi var... Bu öğrenci kuşakları, onlara kendilerini geleceğin elitleri olarak hissettiren üniversite ortamına, emekçi sınıflara 'yakınlık' duyan bir hal ve tavrı taşırlar... Bu etki altında, üniversitenin yerleşik katı hiyerarşik, adeta aristokratik yapılarının sorgulanması var...

Şunu da eklemeli: özellikle kapitalizmin merkez ülkelerinde, eğitimle edinilen kariyer güvencesinin de son demleridir bu dönem. Tahsille sınıf atlamanın sonları görünüyordur, diplomalı işsizliğin ilk 'belirtileri' ortaya çıkmıştır. Velhâsıl, tahsilli uzmanlık emeğinin, beyaz yakalı işlerin proleterleşme istidadı belirmiştir. Öğrenci isyanı, –tekrarlayalım, bilhassa 'metropollerde'–, işaretleri görülen bu gidişin reaksiyonuyla da ateşlenmiştir.

* * *

Yakın zamanlardaki yeni toplumsal isyan dalgaları (Occupy Wall Street, Podemos, Nuit debout – ve Gezi) 68'le benzeştiriliyor, malûm. Bu benzerlik, elbette, bu isyanların mevcut siyasî yapılara sığmayan, kendiliğinden, anti-otoriter, anti-dogmatik ve *genç* havasına dayandırılıyor. En az bunun kadar önemli bir benzerlik etmeni, prekarizasyondur; özellikle tahsille edinilen uzmanlıkların ve gayri-maddî emeğin niteliksizleştirilmesi, itibarsızlaşması, güvencesizleşmesi, süreksizleşmesidir. 68'de ilk alâmetleri görülmüştü, şimdi kurumlaşmış bulunuyor.

* * *

Wallerstein'a dönelim. O, 1995'te yayımlanan kitabında, 1968 Dünya Devrimi'ne nasıl bir anlam yüklüyordu? Dünya tarihi yüz yıldan daha uzun süredir, liberal ideolojinin zaferiyle belirlenmişti ona göre. Eski Sol da çoktan bu paradigmanın içine çekilmiş bulunuyordu. "68 devrimcileri", "öğütlenenin tek başına liberalizm olduğu" vakasına uyanmışlar, aynı paradigmaya sığışmış muhafazakâr-liberal-sosyalist üçlü modeline entelektüel bir meydan okumayı gerçekleştirmişlerdi. Siyasî açıdan "saman alevi" de olsa, uyarıcı bir meydan okumaydı bu.

Wallerstein, 68'le başlayan bu evrenin, 1989'da reel sosyalist sistemin çöküşüyle tamamlandığını düşünür. Reel-sosyalist sistemle beraber, aslında liberal vaadin de çöktüğünü söyler. Refahın arttığı, barışın –iyi kötü– temin edildiği, iyimserliğin had safhada olduğu, velhâsıl Aydınlanma'nın bütün vaatlerinin gerçekten karşılanabileceğinin umulduğu böyle iyimser bir evrede, buna rağmen, bu beklenti çökmüş, kapitalist sistem ve liberal ideoloji kendi yarattığı umutları söndürmüştür.[3] 68 hareketi/devrimi, işte bunu öngörmüş, özgürlüğü, kurtuluşu, 'mutluluğu', –sosyalizmi de yutmuş olan kapitalist-liberal sistem içinde değil–, başka bir istikamette aramak gerektiğini sezmişti. O sezgi, bir yerlerde, bakidir.

* * *

68'le ilgili hayli yaygın bir kabul, politik başarı elde edememekle beraber kültürel açıdan muzaffer olduğu, dünyayı –hiç değilse bir miktar!–

lag, Berlin 2008. Sloganik yanının ilhamını Mao'nun "uzun yürüyüş"ünden alan bu strateji, uzun erimli bir karşı-kültür hareketiyle, alternatif ilişkiler ve iş görme biçimleriyle toplumu dönüştürme hedefini koyar.

3 Immanuel Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, çev. Erol Öz, Metis, İstanbul 1998, 105 vd., 237, 243-247.

değiştirdiği yönündedir. 68'in 40. yıldönümünde, onun demokratikleşmeyle, feminizasyonla, 'medenîleşmeyle' ilgili artçı kazanımlarına haklı olarak çok dikkat çekilmişti.

İşin bu yanını sinik bir tutumla hiçlemeden, 68'in sistemin modernizasyonu için faydalanılan etkisine dikkat çekenlere de kulak vermeli. 68'de "sanatkârane eleştirinin" toplumsal eleştiriyle birleştiğine dair dikkatlerini aktardığım Boltanski ve Chiapello, bunu güzel anlatırlar. Fransa örneğinde, sermaye önceleri 68'de yükselen toplumsal taleplere görece anlayışlı yaklaşıp onları 'asimile' etmişti. Fakat bu tavizin "çalışma barışını" tesis etmede yetersiz kalması üzerine, 68'in "sanatkârane eleştirisinin" taleplerini de uyarlamaya yöneldi: "Yenilenme", "özerklik", "yaratıcılık" gibi 'sloganları' iş kültürüne/"insan kaynakları yönetimine" uyarladılar. Sendikaların ve politik hareketlerin o eleştiri ve talepleri temsil etme kabiliyetinin güç kaybetmesiyle, bu 'asimilasyon' gitgide kurumlaştı.[4] "Devrim hemen şimdi" sloganı ve arzuları ertelememe arzusuyla, dükkânların açık olduğu saatlerin gitgide artması arasındaki bağıntıya dikkat çeken hınzırlar da vardır. Çalışma ilişkileri gayri-resmîleşir, özerklik payı artar, 'esnerken', çalışma saatleri de 7/24'e doğru esnemiştir!

Slavoj Žižek'in, "sol, zafer kazandığı anda kaybetti" diye özetlediği hal...[5] Post-endüstriyel ilişkilerle, piyasanın yeni alanlara nüfuzuyla, gayrimaddi emeğin piyasa ilişkileri içinde 'düzenlenmesiyle' yeni bir kapitalist hâkimiyet biçimi kurulurken, 68'in 'kaynakları', kapitalizmin bu modernleşme hamlesinde fosil yakıt olarak kullanılmıştı.

* * *

Solda 68'in romantizasyonundan hoşnut olmayan iki sese daha kulak verelim. Michael Hardt, 68 kuşağının yirmi yıl içinde feci muhafazakârlaştığı kanısındadır; yeni kuşakların 'kendi' sesine ve arayışlarına alan açmayan vesayetçi bir makama

4 Luc Boltanski-Ève Chiapello, *Der neue Geist des Kapitalismus*, UVK, Konstanz 2003 (Fransızca orijinali: *Le nouvel Èsprit du Capitalisme*. Paris 1999).

5 A. Badiou ve S. Žižek, *Bir İdea Olarak Komünizm* içinde, çev. Ahmet Ergenç ve Ebru Kılıç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, s. 253-4.

dönüştüğünü kasteder bununla.[6] Bu eleştirinin, – en geç Gezi'de–, mahcupça da olsa, bu memlekette de dillendirildiğini biliyoruz.

Foucaultcu Didier Eribon, kendi komünist işçi ailesinin nasıl Le Pen/Ulusal Cephe sempatizanına dönüştüğünün hikâyesini anlattığı kitabında, 68'den sonra solun 'aşağıdakilerle' temasının azalmasını mesele eder. Solun yönetilenlerin dilini konuşmaktan uzaklaştığını, kendisinin de 'üstten' konuşmaya başladığını düşünür.[7]

* * *

Sağın 68'e bakışını, daha doğrusu bakışlarını gözden geçirmek de bize bir şeyler söyleyebilir.

Kendisinin de 68'li olduğunu söyleyen Yeni Sağcı filozof Peter Sloterdijk, sol içinden de yapılan kimi eleştirileri, son derece alaycı, sinik bir dille yineler. 68'lilerin "farkında olmadan, mutlak tüketimciliğin laboratuvar fareleri" olduklarını, "psikedelik kapitalizm"in yolunu açtıklarını söyler. 68'in esas güçlü damarını, "insanlık tarihinin anlamını, insanı çocuklaşmaya doğru götürmek olduğuna inananlar"da görür: Onlar burjuva öznelliğin bedensel ve zihinsel zırhlarının kaldırılmasını arzularken, orgazmı, Vietnam Savaşı'ndan daha fazla önemsemişlerdir ona göre.[8]

"Hedonist sol", Batı'da sağın 68'i karalamasının anahtar sözüdür. Bir başka "eski 68'li" sıfatlı Pascal Bruckner de, çok satan ve filme çekilen *Güzellik Hırsızları*[9] romanı ve diğer eserlerinde, 68'le temeli atılan hazcılığın, şımarık ve ergen bir özgürlükçülüğün, bütün 'doğal' kimlikleri hor gören çok-kültürcülüğün, topyekûn değersizleşmeye ve ahlâkî lâkaydiye götürdüğü mesajını verir. Sarkozy, 2007'deki başkanlık seçimi kampanyasında, "68'in gayrı ahlâkî mirasını tasfiye etme" 'vaadinde' bulunmuştu. 2013 Ekim'inde Fransa'da *Génération Identitaire* (kimlikçi kuşak) "68'lilere savaş ilanı" başlıklı bir bildiri yayımlamış, onları bütün ahlâkî değerleri çökertmek, bütün kimlikleri hiçleştirmek, doğal olan her şeye savaş açmakla suçlamıştı.

* * *

Yeni Sağ'ın dünya çapında etkili filozoflarından Alain De Benoist, bu bildiriyi ve 68'lilerle cedelleşmeyi doğru bulmamıştı. Kendini "sağcı bir solcu" veya "solcu-sağcı" diye tanımlayan De Benoist, tersine 68'li *habitus*'unu benimser, 68 tecrübesinden sağı yenilemek ve modernleştirmek için yararlanma eğilimini temsil eder. Bu eğilimin son on yılda küçümsenmeyecek bir güç kazandığı gözlenebiliyor.[10]

Bu bakış açısında, "solun hedonizminin" ve kimlikleri hiçe sayan çok-kültürcülüğünün yerden yere vurulması yine bakidir. Ancak kendisi de "eski" ırkçılıktan farklı olarak, 'kendi habitatlarında' hayat etmeleri kaydıyla bütün kimlikleri ve kültürleri muhterem görür – yeter ki karışmasınlar, 'özlerini' korusunlar.

68'den alınan ilhamları, yeni sağın anti-Amerikanizm'inde, kapitalist globalleşmeye (ve Avrupa Birliği bürokrasisine) ulusalcı-kimlikçi ters bakışında, daha önemlisi bütün kurumların eskimişliğinden, yabancılaşmışlığından dem vurarak mevcut siyasî mahfillerin dışında, ötesinde bir seçenek iddiası koymasında görebiliriz.

Yeni Sağ fikriyat, 68'in mirasını gasp ederken, Gramsci ilhamından da yararlandı. Özellikle, kültürel hegemonyaya önem vermek bakımından. Elitlere hücum, daha doğrusu sol ve sol-liberal entelektüel ve kültürel muhite onu yabancılaşmış-yozlaşmış hâkim *establishment* diye damgalayarak hücum etmek, bu stratejinin kilididir. Türkiye'yi de bu beynelmilel mukayese içinde düşünebiliriz.[11] Çok-kültürcülüğe, politik doğruculuğa bu kültürel hegemonyanın alâmetleri sayarak kahretmek, Yeni Sağ'a yine 68'gil bir *nonkonformist* hava verir. Göçmen ve İslâm "tehdidine" karşı "Avrupa değerlerine" sahip çıkan milliyetçi-

6 https://www.freitag.de/autoren/der-freitag/occupy-war-ein-erfolg

7 Didier Eribon, *Rückkehr nach Reims*, Almancaya çeviren Tobias Haberkorn, Suhrkamp, Frankfurt 2016, s. 121.

8 "Freigabe aller Dinge", *Focus Magazin*, 1 Ağustos 2015. (https://www.focus.de/kultur/medien/kultur-die-freigabe-aller-dinge_aid_209752.html)

9 Türkçesi: Mustafa Balel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004.

10 Thomas Wagner, *Die Angstmacher - 19'68 und die Neuen Rechten*, Aufbau Verlag, Berlin 2017.

11 Bkz. Tanıl Bora, "Kültürel iktidar tartışmaları: Kültürle kahretmek", *Birikim* sayı 347 (Mart 2018), s. 54-64.

muhafazakâr tavır, bu hava içinde 'ilerici' bir kisveye büründürülür.

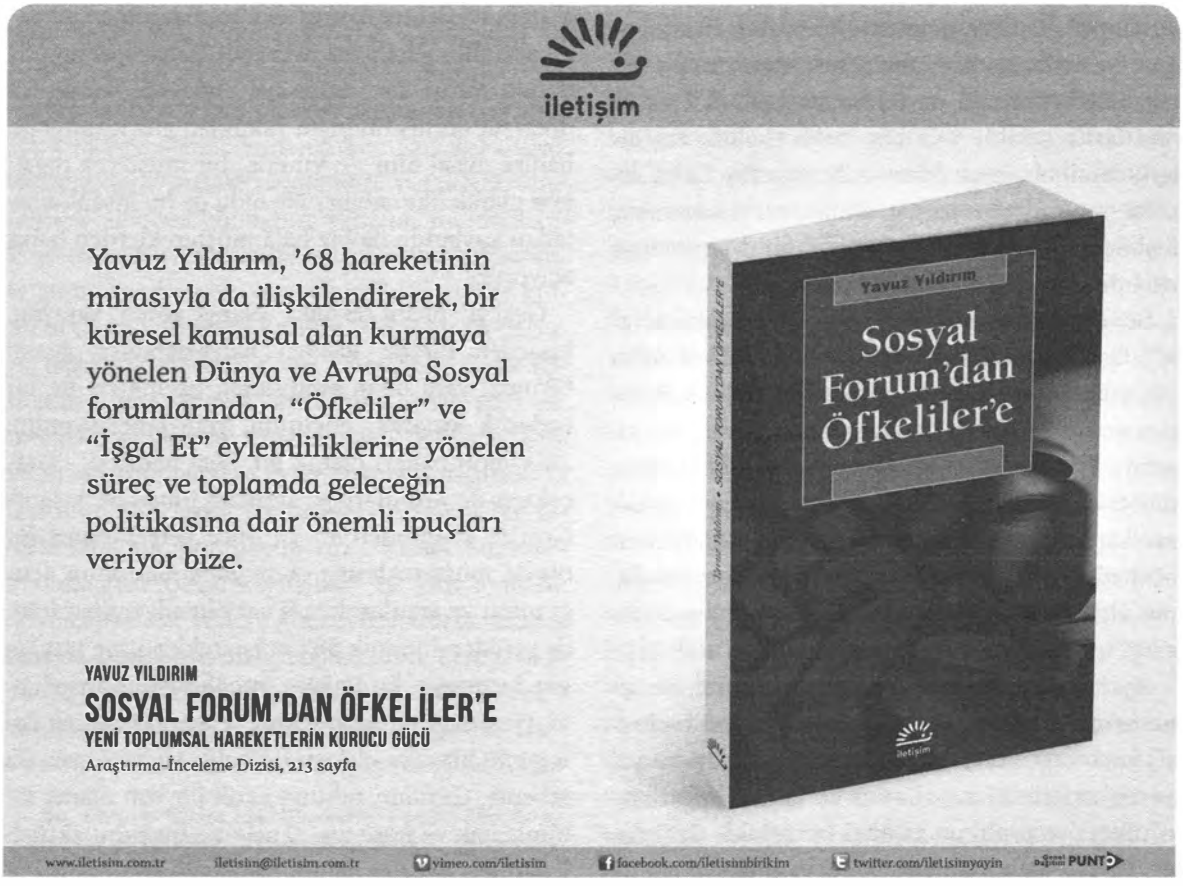
Yeni Sağ'ın temsilî-parlamenter demokrasiye tepkiyi politik çerçeveleyişindeki 68 ilhamı da çok önemli. 68'in sosyalist taban demokrasisi talebinin, sağ popülizmin zevkince, plebisiter modele 'uyarlandığını' söyleyebiliriz. "Halka sorun!" popülizmi, şen bir demokratizm söylemiyle, politik müzakerenin yerine tahrik ve manipüle edici bir "evet mi/hayır mı?" kamplaşmasını koyuyor. (İsviçre'deki "cami/minare istiyoruz/istemiyoruz", "kantonumuzda göçmen istiyoruz/istemiyoruz" referandumları bunun başka ülkelerin yeni sağcılarınca da referans verilen ideal tipidir.)

Geleneksel milliyetçi-muhafazakâr şivenin dışında, mizahı kullanan, modern dil de, Yeni Sağ'ın 68 tecrübesinden ve artçı etkilerinden çıkardığı bir derstir. Keza, provokatif doğrudan eylem tarzı... 2003'te İtalya'da "üçüncü bin yılın faşizmi" sloganıyla çıkan *Casa Pound*/Pound Evi,[12] daha önce solculara mahsus addedilen ev işgallerine başvurarak, bir karşı-kültür ortamı yaratmaya çalışıyor.

* * *

68'in iyimser ve kötümser, sağcı ve solcu yorumlara açıklığı, bereketli bir kaynak olduğuna işaret ediyor. Çok şeyi yeniden düşünmenin vesilesidir.

12 İsim, faşizm muhibbi Britanyalı şair Ezra Pound'dan.



Gezi bizim 68'imiz mi?

UMUT KOCAGÖZ

GİRİŞ

Tarih bir hayalettir; bazen bir kâbus olarak, bazense arzulanan canlı bir ruh olarak toplumların peşinden gelir. Tarihin nasıl kullanılacağı, onu kullanma gücü ve potansiyeline sahip olan toplum kesimlerine bağlıdır. Esasında yaşanan bir tek olaydır; ancak, onu yaşayan her tekil aktör onu farklı şekilde yaşamış, farklı toplum kesimleri olarak bir ortak deneyimde yaşamış, farklı arzular ve korkular içinde, kültürler, deneyimler, ilişkiler çokluğu içinde, *müşterek bir deneyim* inşa edebilmenin özgüvenini kazanmıştır.

Büyük "bahar eylemleri", "gençlik ayaklanması", "işçi sınıfı baharı" olarak ifade edilen *68*'in 50. yılında, her ülkede, her farklı toplumsal kesim açısından farklı deneyimlenen, gerek işçi sınıfının, gerek entelektüellerin, gerek militanların dünyaya yaklaşım biçimlerini ve dünyayı değiştirme kapasitelerini radikal bir şekilde dönüştüren bir hadisenin (olayın), müşterek bir deneyim olarak algılanması ve hayalet olmaktan çıkıp aktüelliği içinde ele alınması nasıl mümkün olabilir?

Aynı soruları Gezi için de düşünebiliriz. Bu sene henüz daha 5. yılını dolduracak Gezi hadisesi, yaşandığı günden bu yana onu yapan ve yaşayan aktörlerin hayatlarını ve içinde yaşadıkları ülkeyi ve toplumu radikal bir şekilde değiştirdi. Türkiye'de toplumsal olarak yaşanan en büyük siyasi niceliğe sahip bu olayın ruhunun belki de uzun zaman önce çözüldüğünü söylemek mümkün. Peki, Türkiye'de insanları bir toplum olma hissiyatında bu derece yakınlaştıran ve aynı zamanda bu derece kutuplaştıran, üzerinden art arda seçimler geçilmesi itibariyle hallaç pamuğuna dönen, varisi veya mirasçısı olmayan, ancak, radikal bir dönüşümün en yakından göz kırptığı bu hadise, nasıl olur, 5. yılında, bir müşterek deneyim olarak okunabilir? Ne oldu da bu insanlar ortadan kayboldu da biz hâlâ müştereklerden bahis açıyoruz?

Gezi'yi "bizim 68'imiz" olarak gören, yaşayan, hisseden birçok kişiden bahsedebiliriz. Bizim 68'imiz, yani 68'in anımsanan özellikleri ile bir özdeşlik kurarak, bugünün, yeni jenerasyonun, 2000'lerin baharı olarak bir Gezi hadisesi... Gerçekten de umutları ve arzuları itibariyle kısacık Gezi'de kendinden 45 yıl önce gerçekleşmiş bir olayla müşterekleşme, aynı zamanda onun açtığı umut ve arzuları kendi var olma koşulları içinde yeniden kurarak 68'i müşterekleştirme imkânı göz kırpmıştı. Bu imkânı birçok kişinin özlediğini, Gezi'deki neşenin tekrar ortaya çıkmasına dair güçlü bir arzu olduğu herhalde yadsınamaz. Bu sebeple, Gezi'nin ruhunu canlı bir ruh olarak tanımlamak ve köşe taşı senelerde bu ruhu aktüelleştirmek sanırım hepimiz için çok önemlidir.

MÜŞTEREK DENEYİM

Gezi hadisesi, adını aldığı Gezi Parkı'nda başladı. Kamuya ait bir parkın AVM yapılmak istenmesi, kamu-park-AVM üçlüsünde cisimleşen bütün sembolleri tarihin sahnesine politika olarak dizdi. Her ne kadar "kamu" ince bir çizgi olsa da, parkı savunmak ile AVM'yi savunmak arasındaki çatışma, esas mücadelenin "kamuyu tanımlama" mücadelesi olduğunu da bizlere göstermiş oldu. İşte müşterekler, tam da bu çatışmanın kurucu anahtarı olarak bize "alternatif" başka bir hat önerme imkânı sunuyordu. Kamunun bürokrasi ve devletle özdeşleşen ve yetkililerin rant kapısı olarak görülen mekansallığı ile, gittikçe betonlaşan, asfaltlaşan, yollaşan, binalaşan şehirlerin enerji emici sembolü olarak AVM'ler, ikisi de halkın (emekçi sınıfların) gerçek katılımı, temsili ve çıkarını savunmayan iki politik hattın sembolü olarak karşımızda duruyordu. Bir avuç insanın üç beş ağacı savunma girişiminin harekete geçirdiği ruh ise, önce binlerce, sonra milyonları bulan bir müşterek deneyimin kapısını aralıyordu. Böylece Gezi Parkı, kamu erkinin yetkileri üzerinden tanımlanan bir park olmaktan çıkarak müşterekleşiyordu.

Müşterek(ler), İngilizce'deki *common(s)* teriminin karşılığı olarak kullanılıyor. Tarihsel olarak müşterekler, "serbest erişilebilir" varlıklara, kaynaklara, alanlara gönderme yapıyor. Bu erişilebilir şeyin mülkiyeti hususu müşterekler bağlamında geçersiz kılınıyor, yani sahiplikten ziyade kullanım ilişkisi ön plana çıkıyor. Tabii klasik literatür daha çok iktisatta doğal kaynaklar olarak ifade edilen dere, orman, deniz, hava, yayla, park vb. varlıklara gönderme yapmaktaydı. Fakat müşterekler üzerine yapılan daha güncel tartışmalarda kavramın çok farklı bağlamda ve zengin bir şekilde kullanıldığını görüyoruz.[1] Klasik literatürde daha çok "doğal kaynaklar" ve "ortak varlıklar" olarak ifade edilen, güncel literatürde anlamı daha da genişlemiş olan müşterekleri, ben burada "mülkiyetlendirilemez", "mülkiyet edinilemez", "mülkiyet ilişkileri içinde düşünülemez", dolayısıyla bir oksimoron olarak "hiç kimseye ait olmayan-herkese ait olan" denklemi içinde okumayı öneriyorum. Yani aslında meseleyi mülkiyet, sahiplik, aidiyet gibi temaları odağa alan bir müşterekler hattı içinde konumlandırmamız mümkün.

Tam da bu bağlam içerisinde Gezi Parkı "müşterek" idi, yani üzerinde tasarruf yetkisi teorik olarak yerel ve kentsel otoritelerde olsa dahi, yurttaşların park üzerindeki tasarrufu, "kullanımdan gelen güç" gibi "üretimden gelen güç" meselesine atıfla söyleyecek olursak, bu gücü açığa çıkarma ve uygulama noktasına getirdi. Bunun temel sebebi, Gezi'nin *kullanım hakkı* kamuya ait olan bir parka dair karar verme hakkını talep etmesi, takip etmesi ve kamu adına otoriteyi elinde tutan farklı kademedeki yönetim mekanizmalarına itiraz etmesiydi. Çünkü Gezi Parkı, onu kullanan başta kent sakinleri olmak üzere herkesin tasarruf alanına girmekteydi. Bu bağlamda, Gezi'de açığa çıkan gücün, aslında kent sakinlerinin yurttaşlar olarak kendi kaderleri üzerindeki tasarruflarını hayata geçirmek, bu açıdan kendi *politik agoralarını* inşa etmek olduğunu söyleyebiliriz.

Tam da bu noktada, kent sakinlerinin politik alanı *inşa etmesi*nin *müşterek deneyim*in esası olduğunu ifade etmek isterim. Bir park, bir dere, bir vadi, bir köy, internet, bilgi, sinema, şiir, hatta aşk gibi sonsuz sayıda uzatılabilecek, bazı durumlarda mülkiyet hakkı ile tanımlanmış olsa da kullanımı ve üzerindeki tasarrufu mülkiyet ilişkileri üzerinden anlaşılamaz olan ilişkilere *müşterekler* diyebiliriz. Böylesi bir okuma, müşterekleri stabil varlıklar olmaktan çıkarmayı, müşterekleri ilişkisel okumayı ve ilişkileri takip ederek konuşmayı esas alır.

Müşterek deneyim, bu mülkiyetlendirilemez olana sahip çıkma pratiği ile ilişkilendirilebilir, dolayısıyla. Gezi'de Gezi'ye sahip çıkanların küçük bir kısmı dışında büyük çoğunluğun rasyonel olarak ifade ettiği bir tür "kendi kaderine sahip çıkma" iddiası olduğunu söyleyemeyiz. Daha ziyade, binlerce insanın kendi kaderine sezgisel olarak sahip çıkma iddiası bu rasyonel olarak ifade edilmiş talebin ifade edilmesini mümkün kılmıştır. Büyük kitle hareketlerine has, büyüleyici, şiirsel bir deneyim yaşandığını, bu deneyimin de herkesin farklı anlam ve manalarından bağımsız,

1 Bkz. *Herkesin Herkes İçin: Müşterekler Üzerine Eleştirel bir Antoloji* (2017) Fikret Adaman, Bengi Akbulut, Umut Kocagöz (haz). Metis: İstanbul.

müşterek bir deneyim olarak yaşandığını söyleyebiliriz. Bu deneyimi müşterek kılan, yine müştereklerin kendi oksimoron rasyonalitesinde izlenebilecek, yukarıda bahsettiğim çatışkı aslında: Gezi, bir müşterek deneyim olarak farklı kesimlerden milyonlarca insanı ortak bir deneyim içine attı; bir yandan da her kesim kendine has bir Gezi yaşadı. Dolayısıyla, bir yandan kimsenin mülkiyet edinemeyeceği binlerce Gezi vardı, çokça ifade edildiği şekliyle, "herkesin Gezi'si kendine" idi. Ancak bir yandan da Gezi, "herkesin ve herkes için" pratik edilmişti. Yani Gezi'nin ortaya çıkardığı "bütünlük" kimse tarafından mülk edinilemez iken, onda bu bütünlüğü görebilmenin tek ve temel koşulu onun "herkes için" olduğunu görebilmekten, deneyimleyebilmekten geçiyordu. Bunu bir *alethea* (hakikat) olarak ifade edecek isek, Gezi'nin *aletheas*ının bu müşterek deneyim olduğunu söylemek mümkün.[2]

Üstelik burada, Gezi'nin mimarı olan, çok kabaca ifade etmek gerekirse neoliberal kent politikalarına karşı kent müştereklerini savunan inisiyatifleri, onların ısrarlı çabasını takip eden devrimci, demokrat, insan hakları ve sivil toplum aktivistlerini; yahut bu kesimlerin bir blok olarak ifade ettiği karşı-politik hattı fazlasıyla aşan; eski ve Türkiyeli özgün anlamıyla *halklaşan*, sıradanlaşan, gündelikleşen bir politik muhteva da bulmamız mümkün. Dolayımsız bir şekilde söylemek gerekirse, Gezi'nin müştereklerleşmesi aslında Gezi'yi Sol'dan da özgürleştiren bir pratiktir. Çünkü, güncel tarihsel anlamıyla birtakım ideolojik kimliklere, belirli düşünme ve davranış kalıplarına hapsolmuş ve/veya cemaatleşmiş örgütlenme pratiklerine indirgenmiş/sıkıştırılmış Sol'un moleküler parçalanması, Sol'u daha hakiki bir düzlemde yeniden tanımlamanın ve olumlamanın imkânını açığa çıkarmıştı. Gezi, işte bu anlamıyla müşterek deneyime katılan herkesin, bu deneyimi olumladığı "herkes-için" anlamında siyaseti yeniden icat etmiştir. Elbette ki Gezi, *neoliberal tabiyete* karşı gelişen büyük bir deneyimdi ve bu açıdan tamamen Sol'du. Ancak Sol, Gezi'de "halklaşırken" yani İspanyolca'da *popular* kelimesinin ifade ettiği anlamıyla halk sınıflarına, sıradan insanlara ait yaygın bir şey haline gelirken, Sol'u yeniden kurmakta ve olumlamaktaydı.

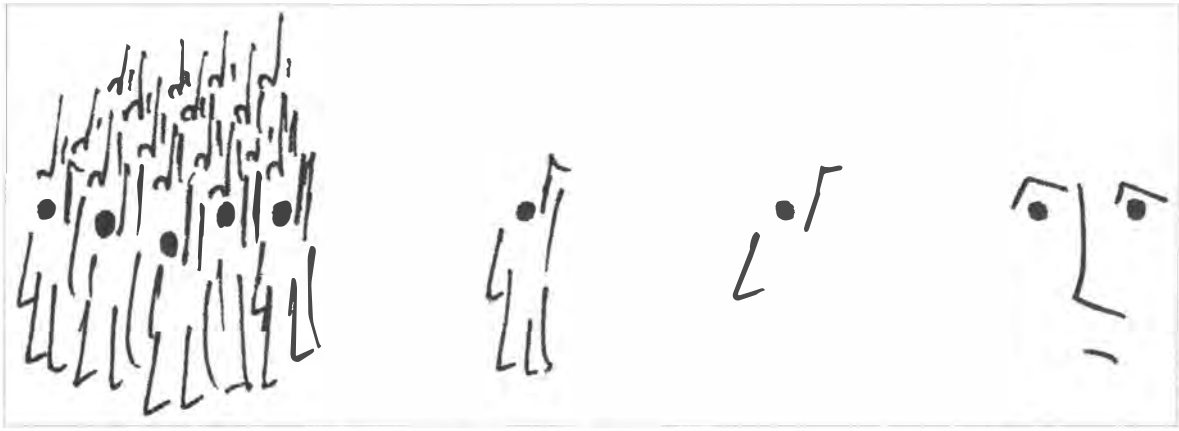
Muhtemel ki dönemin siyasal iktidarı bunu çok iyi tespit etti ve Gezi'yi "geziciler", "çapulcular" vb. birtakım kimliklere sıkıştırarak en azından kendi tabanını konsolide etme ve kendi iktidarının meşruiyetini sağlama ihtiyacı hissetti. Bu kimliklere sahip çıkmak ve iktidarın davet ettiği alanda mücadeleyi göze almak o günün güncel ve popüler ihtiyaçları için elzem olabilir. Zira, her kesimden insanın Gezi'de müşterek bir deneyim yaşaması, Gezi'nin ve dolayısıyla Gezicilerin talep ettiği şeyin herkes-içinleşebilmesi bağlamında özgün bir anlam kazanmaktadır. Ancak unutmamak gerekir ki bu kimlikleştirme ve bölme hareketi iktidarın hem genel politik stratejisi ile uyumluluk göstermekte, hem de hareketi bölme ve müşterek deneyimi sağaltma aygıtlarından biri olarak kullanılmaktadır.

GEZİ'DEN 5, 68'DEN 50 YIL SONRA: BİR DENEYİM NASIL MÜŞTEREKLEŞİR?

Bizim 68'imiz, peki hangi 68'e gönderme yapıyordu? Fransa'ya mı, Amerika'ya mı, Çekoslovakya'ya mı, Küba'ya mı, yoksa kendi ülkemize mi? 68, bir ruh olarak, farklı ülkelerde farklı biçimlerde yaşanmıştı da, biz kendi 68'imizi nerede, nasıl bulabilmiştik?

Sanırım bu meseleyi de yukarıda ifade etmeye çalıştığım gibi, içindeki çeşitlilikler, farklılıklar, zenginlikler üzerinden ele almak doğru olacaktır. 68'in bugüne dair en büyük ifadelerinden bir tanesi, dünyanın farklı yerlerinde, farklı kültür ve tarihlerde yaşayan insanların, her yerde başkalaşan müşterek bir deneyime gönderme yapmasıdır. Kimileri için büyük kitlesel ayaklanmalar, kimileri için gerilla pratikleri, kimileri için cinsel ve sanatsal devrimler, kimileri içinse düşüncede yeni ve radikal ufukların açılması, 68'in müşterek ve temellük edilemez karakterini oluşturur. Gezi'ye sarih bir gözle baktığımızda hem bunların hepsini görürüz, hem de bunların hiçbirini fark edemeyebiliriz. Peki ama, Gezi'den 5, 68'den 50 yıl sonra, bu deneyimleri bizim için müşterek kılan, bi-

2 "Herkes-İçin" kavramsallaştırmasına dair bkz. "Bir Siyaset Rasyonalitesi Olarak Müştereklerleştirme" (2018) Eylem Akçay ve Umut Kocagöz. *Felsefelogos*, sayı 68, s. 31-42.



GÖKHAN PAHLI

ze ilham verebilecek, bizde dönüşüme sebep olacak şey nedir? Gezi'nin *aletheas*ı olarak ifade ettiğimiz o müşterek deneyim, nasıl olur da "kullanışlı ve pratik bir rehber" veya bir "alet kutusu" haline gelebilir?

Sanırım 68'den başlamak pragmatik anlamda daha kolay olacaktır. Zira 68, aradan uzun zaman geçmiş olması, o hadiseyi ortaya çıkartan koşulların bütünsel olmasa dahi büyükçe bir kısmı itibariyle değişmiş olması, yahut, dünyanın artık bambaşka bir yer olması hasebiyle 68'i konuşmanın çokça romantik bir deneyimi konuşuyor anlamına gelmesi, bu deneyimden nasıl olup da hâlâ faydalanabileceğimiz sorusunu bütün çıplaklığıyla ortaya koyar. Yukarıda bir kısmına değindiğim radikal uğraklar, bugünün bütünüyle değişmiş dünyasında nasıl olur da bir alet çantası sıfatına sahip olabilir? Dahası, bu alet çantası bir temellük etme pratiğinin dışında nasıl düşünülebilir?

Örneğin, son derece radikal ve devrimci politik gelenekten gelen, devlet ve otorite kurumları ile ölümü göze alarak çatışmaya girmiş politik hareketlerin, oradan bakıldığında daha "light" görünecek, çevrecilik, cinsellik, *hippilik* vb. birtakım bireysel/toplumsal pratiklerle uyumlu ve dostane bir ilişki kurması nasıl mümkün olabilir? Bir yandan, herkesin 68'i kendine ve bunu herkesten çalmadan müşterek bir deneyim olarak ifade etme ihtiyacı varken, nasıl olacak da aynı zamanda bu müşterek deneyimi bir tür siyaset olarak konuşabileceğiz? Yani, müşterek olarak ifade ettiğimiz bir deneyim nasıl müşterekleşir (yahut müşterek kalabilir)?

68'in en temel karakteristik özelliklerinden birinin mevcut, alışılagelmiş, kalıplaşmış dil, kültür ve eyleme pratiklerini yerinden eden yeniliklere ruh sahipliği yapmasıydı. Yerinden etme, bazen son derece *queer* bir tarzda, mevcudu bozarak, onunla oynayarak, onu yerinden ederek; bazense *radikal* bir tarzda, onun karşısında başka bir olma halini inşa ederek, yahut bütünlüklü sistem tahlilleri karşısında bütünlüklü mücadele biçimleri kurarak gerçekleşiyordu.[3] Dolayısıyla, mevcut güç ilişkileri ve iktidar pratikleri yerinden ediliyor, bu hem politik iktidarlar nezdinde hem de devrimci politik hareketler nezdinde gerçekleşiyordu. Yani Sol'u temsil eden, Sol olarak anlamlandırılan ve Sol değerlerin *sahibi* olan Sol, radikal eleştiri ve pratikler üzerinden yerinden ediliyor, kendi muhafazakâr meşruiyetini yitiriyordu. Bu durum Sol'un aslında kendi devrimci özüne dönmesini, kendini değiştirip dönüştürmesini, kendini yeniden müşterek bir deneyim olarak inşa etmesini zorunlu kılıyordu.

Başka ülkelerde yaşanan deneyimler gibi Türkiye'de de benzer bir deneyimin yaşandığı iddia edilebilir. 68 öğrenci hareketleri, işçi sınıfı örgütlerinin güçlenmesi, 15-16 Haziran işçi eylemleri, farklı toplumsal kesimlerin farklı deneyimler yaşaması ve biriktirmesinin önemli örnekleri olarak düşünülebilir. Yine başka ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de 68 yalnızca 68'de yaşanmadı. Örneğin, İtalya'daki otonomist işçi hareketinin (*operaismo*) 70'lerin sonuna kadar devam ettiği söyle-

3 Burada radikal ile queer'i birbiriyle çatışan iki isim olarak değil sıfat olarak kullandığımı ifade etmek isterim.

nebilir. Türkiye'de 60'ların başında başlayan demokratik örgütlenmelerin, 68 rüzgârıyla başka bir hal aldığını, 71'deki devrimci çıkışla bu başka halin başka bir boyut kazandığını, etkilerinin giderek toplumsallaşarak 78'i yarattığını ve 80 darbesine kadar devam ettiğini söylemek mümkün.

68'den 78'e, 80 darbesinde yaşanan kırılmadan günümüze kadar Sol, 68'i bir ruh olarak her daim içinde taşıdı. Dünyanın başka bir dünya haline gelmesi, korporatist dönemin yerini neoliberal hegemonyanın alması, dolayısıyla modern sınıf örgütlerinde yaşanan çözülme, başka türde toplumsal hareketleri de beraberinde getirdi. İşçi sınıfının kendini bir sınıf olarak örgütlediği örgütlerinin yaşadığı başkalaşım ve tabanında yaşanan dönüşümler, dünyada yaşanan kriz ve birikim rejimlerindeki farklılıklar, kapitalist üretim ilişkilerinin yeniden yapılanması ve sınıf kompozisyonuna etkileri, müşterek deneyimlerin de yeni bir bağlam içerisinde düşünülmesini ve yeni konjonktürde kendisini kurmasını beraberinde getirdi.

Böylesi dönemlerin bir yandan otoriterleşme süreçlerine bağlı olarak Sol'un şiddetle bastırıldığı, bir yandan da bu şiddete karşı Sol'un muhafazakârlaştığı dönemler olması tesadüf olmasa gerek. Yukarıda sıkça andığım müşterek deneyim, işte tam da böylesi bir momentte işe yarayan bir alet kutusu olma özelliği taşıyabilir. Öncelikle, tarihte güç ilişkilerini yerinden eden hareketlerin nasıl ortaya çıktığını anlamak ve konumlandırmak açısından. Eğer ki müşterek deneyimde bir *alethea* görüyor isek, bunun nasıl mümkün olduğunu, yukarıda ifade etmeye çalıştığım tarzda konumlandırmak durumundayız. Ancak burada kalmak mümkün değil. Eğer ki bu hayalet birtakım ilişkilerimizi, kültürümüzü, düşünme biçimlerimizi ve pratiklerimizi yerinden ederek *kendimiz üzerine düşünme (self-reflection)* pratiğini mümkün kılıyorsa, bu düşünmeyi pratik bir mesele olarak ele almamız gerekir. Başka bir ifadeyle, müşterek deneyim üzerine düşünmek, müşterekleşmeyi zorunlu kılar. 68, 78 veya Gezi, ona atfettiğimiz büyük anlamları gerçekten taşıyor ise, temellük edilemez bir pratik olarak bize kendimizi gösterme, kendimize bakma, bu deneyimle bir olma çağrısı yapmaktadır. Temellük edilemez olan, temellük etmemeye davet eder. Müşterek deneyim, kendini müşterek olarak kurmayı çağırır. Büyük devrimlerin, devrimci kalkışmaların, yahut etkisi on yıllara yayılacak olan radikal pratiklerin bizde yarattığı en temel etki budur.

Buradan Gezi'ye bağlanalım. Ülkemizde yaşanan ve en geniş toplumsal kesime yayılmış kitlesel kalkışma pratiği, hem hadisenin kendi yaşanma anında, hem sonrasında farklı toplumsal kesimlerin dâhil olduğu *Forum* deneyimlerinde, hem de Türkiye siyasetinde yarattığı kırılmalar itibariyle bir müşterek deneyim olarak belleğimize kazındı. Elbette Gezi bir yandan çok yeni, çok yerel bir bağlamda ortaya çıktı. Kendine has bir toplumsal ve politik konjonktürü olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, HES'lere, üniversitelerdeki neoliberal dönüşüme, neoliberal iş rejimine karşı yaşanan irili ufaklı mücadeleler ve biriken mücadele deneyimleri, Gezi'yi ortaya çıkan birikimi anlamak için elzemdir.[4]

Burada, *Occupy*, *Indignados*, *Arap Baharı* gibi küresel yankıları olan büyük hareketlerin de Gezi'yi etkilediğini anmamız elzem. Bu hareketlerin sıkça vurgulanan *kitleselliği*, bir mekân/alan ile (meydan, park) konumlanması, sosyal medya kullanımı ve sosyal medyanın rolü, yataylığı, politik taleplerinde net ve muğlak kısımların dengesi gibi özellikleri çokça ifade edilmiştir. Benzer bir tarihsel dönemde ortaya çıkmaları itibariyle bu hareketlerdeki çoğulcu ve yerleşik Sol'u yerinden edici özelliklerin Gezi ve 68 ile benzerliğini vurgulamak sanırım önemli. Özellikle de, bu hareketlerin bir hayalet olarak görünüp kaybolduğunu, ancak eylem ve örgütlenme biçimlerinin (yeniden)-üretildiğini söylemek, sanırım 68 ile bu hareketler arasındaki rabıtayı anlamakta bize yol gösterecektir.

Gezi, mevcut/yerleşik solda birçok taşı yerinden oynattı. Çeşitli örgütlenmelerde kopuşlar ve bölünmeler yaşandı, yeni birleşmeler yaşandı, HDP'nin parlamenter seçimlerde başarı kazanmasına ciddi bir zemin hazırladı, farklı türde inisiyatifler uç verdi. Yani bir yandan Sol olarak görülegelen şeyin kendisinde yaşanan yerinden edilme,

4 Buna dair bir örnek için bkz. "Gezi Parkı Direnişinin İmkânını Yerelde Aramak" (2013) Sinan Erensü, *Bianet*, 10 Haziran.

Sol'a *sahip olma* (sol adına/sol olarak konuşma) pratiğinde birtakım kırılmaları peşinde getirirken, Sol'un bir kısmında radikal muhafazakârlaşma eğilimleri ve eskiden Sol olarak görünmeyen birtakım pratiğin de Sol'da kendisine yer açması veya Sol'da kendini gören çeşitli kişi ve grupların müşterek deneyimde kendini moleküler olarak parçalayarak yeni inisiyatiflere Sol içinden uç verme gibi bir dizi pratiğin içine girdiler. Gezi'nin bu yerinden eden pratiği, 5 yıl sonra bu müşterek deneyimi düşünürken, 68'e benzer ruhsallığını anlamak ve onu tamamen pratik bir deneyim olarak kavramak için elzem. Zira 68'i de Gezi'yi de bugünden bakarak konuşabilmemizin en temel koşulu, bu *yerinden etme* pratiğinin gerçekte, pratikte ne gibi izdüşümler yarattığı ve siyaseti kavramak açısından bize ne tür imkânlar sağladığını kavramak olabilir.

SİYASETE BAŞLANGIÇ PRENSİPLERİ

Gezi'de, 68'de, hatta geçtiğimiz yıl 100. yılını dolduran Rus devrimlerinde pratik olarak konuşulacak şey, siyasete başlama, siyaseti icra etme ilkeleridir. Siyasete başlama ilkeleri meselesini bir tür "bisiklete binme pratiği" olarak düşünebiliriz. Bisiklet sürmeyi öğrenmek için çalışır durumdaki bir bisiklete, bisiklet sürmeyi size öğretebilecek bir kişiye, bisiklet sürülebilecek bir yola, biraz neşeye ve cesarete ihtiyacınız vardır. Belki birkaç defa düşüp kalktıktan sonra bisiklet sürmeyi öğrenirsiniz. Daha sonra, rüzgâra kapılıp güzel yollar keşfetme, keşfettikçe kendinizden emin olma, kendinize güvenme ve daha çok keşfetme arzusu sizi sarar. Sonrasında belki yıllarca bisiklete binmeyebilirsiniz. Ama yıllar sonra bisiklet sürmeyi size öğretmesini kimseden beklemeden, belki en başta ilk günün acemiliğini andırır bir şekilde pedala bastığınızda, birkaç dakika sonra eskisi gibi neşeli ve cesur bir şekilde bisiklet sürmeye devam edersiniz. Bisiklet sürmeyi gerçekte unutmazsınız; ara verdiğiniz, onunla düşünmediğiniz, pratik etmediğiniz için, kendinize bisikletle yaşamaya dair bir alışkanlık kazandırmadığınız için, bisiklet sürme deneyiminiz kesintiye uğramış olur. Ancak biri size "bisiklet sürmeyi biliyor musun?" diye sorduğunda, cevabınız "evet" olacaktır.

Bir defa da olsa, hayatınızda size benzemeyen, sizin gibi düşünmeyen, sizin gibi hareket etmeyen, sizden çok farklı sınıflardan, sosyal ilişkilerden, kültürlerden, entelektüel birikimden ve yaşam tarzından gelen insanlarla, politik görüşleri ve dinî inançları, cinsel tercihleri veya yönelimleri, tuttuğu takım veya desteklediği parti ne olursa olsun, aynı toplumsal gerçekliği *yaşayıp* aynı müşterek deneyimin *iştirakçisi* olunca, ortaya nasıl bir "bilme" hali çıkar öyleyse? Kendinizi, bir defa bildiğiniz şeyle dönüştürerek müşterekleşmeyi mi tercih edersiniz, yoksa hiç bu deneyim yaşanmamış gibi eski zamanlara dönüp konforlu bir alanda yaşamayı tercih mi edersiniz? Bisiklete binmenin neşesi, cesareti ve tehlikesini göğüslemek mi, yoksa tarihin bir anında bisiklet sürebilir olmanın bilgisini unutmayı tercih etmek mi? Bu soruları olabildiğince basit ve yalın veya son derece karmaşık parametrelerle sonsuz defa sorabiliriz. Ancak vereceğimiz yanıt, benim "siyasete başlama prensipleri" olarak ifade edeceğim mefhum içinde bir konumlanışı getirecektir.

Siyasete başlama prensipleri, yani siyasal olanı nasıl düşüneceğimiz ve kendi siyasal deneyimimizi nasıl inşa edeceğimiz üzerine pratik deneyimlerden süzülen birtakım pratik odaklı prensipler üretme meselesi. Gezi'nin 5. ve 68'in 50. yılında, eğer ki bu deneyimleri birer romantik muammaya çevirmeyecek isek, onlarla ancak pratik-politik bir mesele olarak ilişkilendiğimizde gerçekten onlardaki ruhu aktüelleşmeye çağırabilir, yaşanmış deneyimi de bu ruhun bize fısıldadığı biçimde üretme imkânı bulabiliriz. Yani, bu müşterek deneyimlerden bir şey öğrenmeye açık olduğumuz ve dolayısıyla bu açıklıkta öğrenebildiğimiz sürece gerçekten bu ruh bizde pratik bir etki yaratabilir.

Dolayısıyla, 68'i de Gezi'yi de romantik bir muammadan çıkararak, o deneyimlerle dönüşmenin gerçekliğini aramanın pratik ve kullanışlı bir alet kutusu sunacağını düşünüyorum. Bu müşterek deneyimler bize ne tür alet edevat sunabilir? Ne tür pratikleri siyasetin merkezine alarak siyasal olanı anlamlandırabiliriz? Siyaset nereden başlayabilir?

Bu ve benzeri soruların elbette basit cevapları olmayacak. Zira bu sorular bir yandan insanlık

tarihinin siyasal olana yönelik temel soruları ve tekil insanların kişisel-toplumsal deneyimleri bu soruları cevaplamak için fazlasıyla yetersiz kalacaktır. Ancak, özellikle devrimci politik geleneklerin en temel özelliklerinden biri olan "tarihten ders çıkartma" meselesini önüne koymadan gerçekçi cevaplar bulmak da pek mümkün olmayacak. Hızla akıp giden zamanda ve hızla değişen politik konjonktür içinde, bu muhasebeleri dönüp dönüp yapmanın, siyasete başlangıç prensiplerini gözden geçirmenin fazlasıyla kıymetli olduğunu, yeni rotalar keşfetmede, sisli havalarda yol bulmada etkili olacağını ifade edebiliriz.

Deneyim içinde öğrenmenin ve müşterekleşmenin bir tür başlangıç ilkelerinin özü olduğunu yukarıda yaptığım tartışmada anlatmaya çalıştım. Peki, bir müşterek deneyim nasıl müşterekleşebilir ve bize yol gösterici birtakım prensip olarak (bisiklet sürmeyi öğrenmek olarak) çalışır hale gelir? Müşterekleşme, müşterekleşebilecek birtakım şeyi iyi bir şekilde tanımlamayı gerektirir. 68'de müşterekleştirebileceğimiz şeyin radikal eleştirel pratikler olduğunu *yerinden etme* kavramı ile ifade etmeye çalıştım. Gezi'de bizim için müşterekleştirilebilecek olan şey nedir? Gezi ile, en baştan, nasıl başlayabiliriz?

MÜŞTEREKLER SİYASETİ

Gezi'nin en ilham verici yanları belki de farklı kesimlerin bir araya gelebilmesi, bir park etrafında kenetlenmesi, polis şiddeti ve devlet otoritesine karşı sıradan insanların direncinin açığa çıkmasıydı. Bu üç özellik, esasında burada *müşterekler siyaseti* olarak ifade edeceğim şeyin temelini oluşturan üç prensibi de içinde barındırıyor: *müşterek zemin*, *herkesin çıkarına* odaklanmak ve *yapabilme kapasitesinin güçlenmesi*.

Sondan başlayacak olursak, siyasetin başlangıç prensiplerinden bir tanesi, kişilerin, toplumsal kesimlerin, sosyal sınıfların kolektif davranış ve kolektif eyleme kapasitelerinin güçlenmesidir. Burada yatan temel şey, salt bir bir-araya gelmek ve politika süreçlerine kolektif katılım kanalları açmak değil. Aktör sorusunu net ve ciddi bir şekilde sormak. Sıradan insanların, emekçi sınıfların, en aşağıdakilerin kolektif eyleme ve yapabilme kapasitesini güçlendirmek, esasında bu *betimlemelerle* ifade edilen *kesimleri* aktörlüğün *merkezine* koymak anlamına gelir. Dolayısıyla eyleyecek, kendi hayatını dönüştürecek ve politika yapacak kesimlere dair jenerik de olsa net bir açıklama yapmak mümkündür. Sıradan insanlar, yani işte Gezi Parkı'nın başını tutan mahalleli gençler, akşam iş çıkışı parka gelip sabaha kadar nöbetçilik yapan ofis çalışanları, derslerini asan öğrenciler, finallerine çalışan üniversiteliler, bostana tohum ekenler... Bütün bu kesimler, hepsi sosyolojik olarak farklı kesimleri ifade etmekte, farklı aktörlük rolleri üstlenmektedir. Ancak, ancak bu kesimler kendi hayatları için eyleme geçtiğinde ve kendi yapabilme kapasitelerini güçlendirdiklerinde hakiki bir dönüştürücü güç açığa çıkabilmektedir.

Dolayısıyla aktör sorunsalı, kolektif yapabilme kapasitesinin güçlenmesi sorunsalı ile ilişkisi içinde düşünülebilir. Eski örgütlenme tarzları, korporatist devlet biçimini örnek olarak alıp kendini dayandırdığı toplumsal kesimin adına konuşan, onu *temsil etme* iddiasına sahip örgütlenmeler olarak karşımıza çıkıyordu. 68'de de Gezi'de de en önemli uğraklardan biri, "kendi hesabına konuşan" birtakım aktörlerin bu konuşma hakkını öğrenmeleri, inşa etmeleri, deneyimlemeleridir. Ezilenlerin eyleme kapasitesini güçlendirmek, açığa çıktığındaki muazzam yaratıcılıktan öğrenmeyi, o yaratıcılığa güvenmeyi, ama o yaratıcılık adına konuşmamayı gerektiriyor. En fazla, bu yaratıcılığın inşa edileceği zeminler yaratmak, araçlar üretmek, sanıyorum ki gerçekçi bir çalışma olabilir.

Farklı toplumsal kesimler de kendi içlerinde farklılaşır. Din, dil, ırk, cinsiyet, cinsel tercih, siyasal tercih, yaş vb. birçok farklılaşma, bir toplumsal kesimin kendi iç bölünmesini yaratırken toplumdaki büyük çatışmalar bu farklılaşmaların üzerinden örgütlenir. Müşterekler siyaseti, farklı toplumsal kesimlerin içindeki farklılaşmayı görmezden gelmeyi ya da bunların üzerini örtmeyi değil, bunların açıkça yaşanabileceği bir siyasal mekânı sunar. Bir farkla, her kesimin *kısmi çıkarlarını* örgütlediği bir siyaset tarzı yerine *herkes için* çıkarların örgütlenmesini önüne koyar. Baş-

ka bir ifadeyle, en küçük gruptan en geniş kesime, müşterekler siyaseti tanımladığı aktörün kısmi ve genel çıkarlarını çözümlemeyi, bu çıkarlar etrafında *herkes-için* siyaset olanaklarını aramayı, bu arayış sürecinde ise farklılaşan çıkarlar üzerinden yaşanabilecek çatışmaları da uzlaştırmayı değil özgürleştirmeyi önüne koyar. Dolayısıyla politika, bir yandan bir aktörün tanımlanması, onun çerçevesinin çizilmesi ve onun politik çıkarlarının örgütlenmesi meselesi olarak karşımıza çıkar. Kendi hesabına konuşan aktör, gerçek bir sosyal aktördür. Gerçek ilişkiler içinde, kendisine benzeyen sosyal koşulları paylaşan kişilerle, kendi gerçek çıkarlarının politik örgütlenmesi içindedir.

Bu örgütlenme pratiği, herkesin çıkarlarını yansıtacak bir biçim bulmak zorundadır. Din, dil, ırk, cinsel yönelim, siyasi tercihler vb. sebeplerle kişilerin dışlandığı politik modellerin bu ihtiyaca cevap vermeyeceği açıktır. Dolayısıyla, *müşterek zeminler* yaratmak, müşterek deneyimler inşa etmek, farklı kesimleri içeren toplumsal aktörlerin karşılaştığı, beraber eylediği, aynı gerçekliği paylaştığı müşterek pratikler yapmak, ancak buna uygun örgütlenme biçimlerinin icat edilmesi ve geliştirilmesiyle mümkün olabilir. Gezi'deki birbirine benzemeyen insanların yan yanalık pratiğinin bize sunacağı ve göstereceği en gerçek temel burada aranabilir. İnsanları birbirinden ayıran, birbiriyle çatıştıran, birbirine düşüren birtakım farklılıkları yerine, gerçek sosyal ilişkilerinin, gerçek çıkarlarının ve gerçek çatışmalarının korunduğu zeminler yaratmak, bu çatışmaları mümkün kılmak ve bu çatışmalar içinde müşterek çıkarlar ileri sürmek, bir müşterek örgütlenme pratiğinin başlangıç prensibi olarak düşünülebilir.

Özetle, bir sosyal aktör tanımı yapmanın, bu aktörün kendi kolektif eyleme kapasitesini güçlendirmenin ve kısmi çıkarlarını toplumun genel çıkarı olarak örgütlemenin Gezi gibi müşterek bir deneyimden çıkarılabilecek önemli dersler olduğunu söyleyebiliriz. Elbette bunlar çok jenerik ifadeler ve farklı gerçekliklerde farklı biçimlerde anlam kazanacaklardır. Ancak zaten prensipler de jenerik ve genelleşebilir olmaları açısından bir anlam ifade eder.

SONSÖZ: MÜŞTEREKLEŞTİRME

Müşterekleştirme, bir deneyimin temellük edilemeyecek bir deneyim olarak kalmasını garanti altına almanın yollarını aramak, inşa etmek anlamına gelir. Ancak bu pratik, salt bir entelektüel pratik olarak düşünülemez; daha ziyade, politik prensiplere dair kendini dönüştürecek, kendi üzerine düşünen, kendi üzerinde çalışan bir pratik olarak anlam kazanır. Gezi de 68 de, bir müşterek deneyim olarak, ancak pratik bir müştereklestirme içerisinde bize *alethea*'sını gösterecek, bizim kendimize bakmamıza ve kendimizi dönüştürmemize imkân tanıyacaktır.

Belki çok iddialı olabilir ama Gezi ve 68'in bize bıraktığı en temel miras, alternatif bir toplumsal örgütlenmenin kurumlarının ne olabileceği, yani (yeni) müşterekleri nasıl inşa edeceğimiz sorunsalıdır. Bir yandan, büyük toplumsal hareketleri oluşturan büyük talepler, büyük meseleler üzerine politika üretirken, bu politikadaki *alethea*'ya (up)uygun örgütlenme formları icat etmek, yani ihtiyaçları ve talepleri müşterekleştirirken müşterek örgüt formları icat etmek, bunları kurumsallaştırmak, bunların müşterek olma karakterlerini garanti altına almak, savunmak ve geliştirmek gerekir.

Bizim 68'imiz, bizim Gezi'mize bu türden örgütlenme formları bırakmamıştı. Bizim Gezi'miz, 68'i müşterek kılacak bir *yerinden etme* tarzı olarak *Forum*'ları icat etti, müşterekleştirmeyi bir *alethea* olarak ortaya çıkardı. Sanırım temel sorunumuz bundan nasıl öğrendiğimiz ve bunu nasıl müşterekleştireceğimiz meselesi olarak karşımızda duruyor. 5. yılda da, 50. yılda da: *...anlatılan senin hikâyedir!*

68 bir doğa olayı mıydı?

AHMET TULGAR

O yıllarda ilkokula yeni başlamış bizler için İstanbul, Beyoğlu'nda, Gümüşsuyu ile Fındıklı arasındaki mahallede 68 müzik ve dansla başladı, korku ve şiddetle bitti. Yokuşu çıktığınızda İstanbul Teknik Üniversitesi hemen oradaydı, aşağı indiğinizde Güzel Sanatlar Akademisi'nin önündeydiniz. Demirel iktidarı için tam bir "yukarı tükürsen bıyık, aşağı tükürsen sakal" durumu, biz çocuklar içinse tam bir şenlik, hayranlık. Politikanın p'sini bilmeden önümüzde 68 hareketinin politikayı genişleten ufkunu görüyor, tanımlayamadan bir şeyler sezinliyor, o geniş bahçede biraz daha kalmak için annemize yalvarıyorduk. "Demek buydu hayat, aşk". Sonra karardı ufuk, biz de eve girdik. 12 Mart.

Oysa öncesinde, o güzel Mayıs'ta Kadriye hanımteyzenin kızı Suna, anneme sipariş üzerine Londra'dan yemyeşil ekose bir naylon yağmurluk getirmişti, mini. Karşımızdaki Kıpçak apartmanının üçüncü katındaki Faik beyamcaların kızı Ayşe, açık pencereden evlerinin içine bakıyordum ki, portmantonun aynasının önünde deli gibi dans ediyordu. Aynı müzik, aynı apartmanın bodrum katındaki "bekârlar"dan da gelmeye başlamıştı. Ve yine aynı apartmanın, Kıpçak apartmanının, üçüncü katına Yaşar Kemal diye bir dev taşınmıştı. Bir süre sonra o katın salomanjesinin duvarları kırmızıya boyanacak ama birkaç yıl sonra bir sabah uyandığımızda da işte annemler Kıpçak apartmanının basıldığını konuşuyor olacaklardı. Bir önceki yaz da okulun duvarları üstünde müzik yapan abiler ablalar olmamıştı zaten ve geceler sessiz geçmişti. Sokağa bırakılmıyorduk. Mart soğuğu.

60'ların ikinci yarısında Avrupa metropollerinden esen rüzgâr mahallemize müzik ve dans getirmişti. Annelerimiz, babalarımız abilerimize, ablalarımıza "hippi" diyordu artık. Gazetelerde Romalı Perihan haberlerinden çok Hippi Perihan haberlerini görüyorduk. Anlam vermeye çalışıyor, birbirimize bir şeyler fısıldıyor, kıs kıs gülüyorduk. Gittiğimiz ilkokulun, Namık Kemal İlkokulu, bahçe duvarlarında sıcak Mayıs akşamlarında, sonra yaz geldiğinde her gece abiler gecenin ilerleyen saatlerine kadar gitar çalmış, ablalar içlerine küçük taşlar doldurdukları vim kutuları ile onlara tempo tutup dans etmişti. Halamın kızları saçlarımı alnımdan aşağı doğru tarıyor, "seni bitıl yapıyoruz" diyorlardı gülüşerek. 68 mahallemize müzik ve dansla geliyordu, dediğim gibi, siren sesleriyle gidecekti. Götürülecekti.

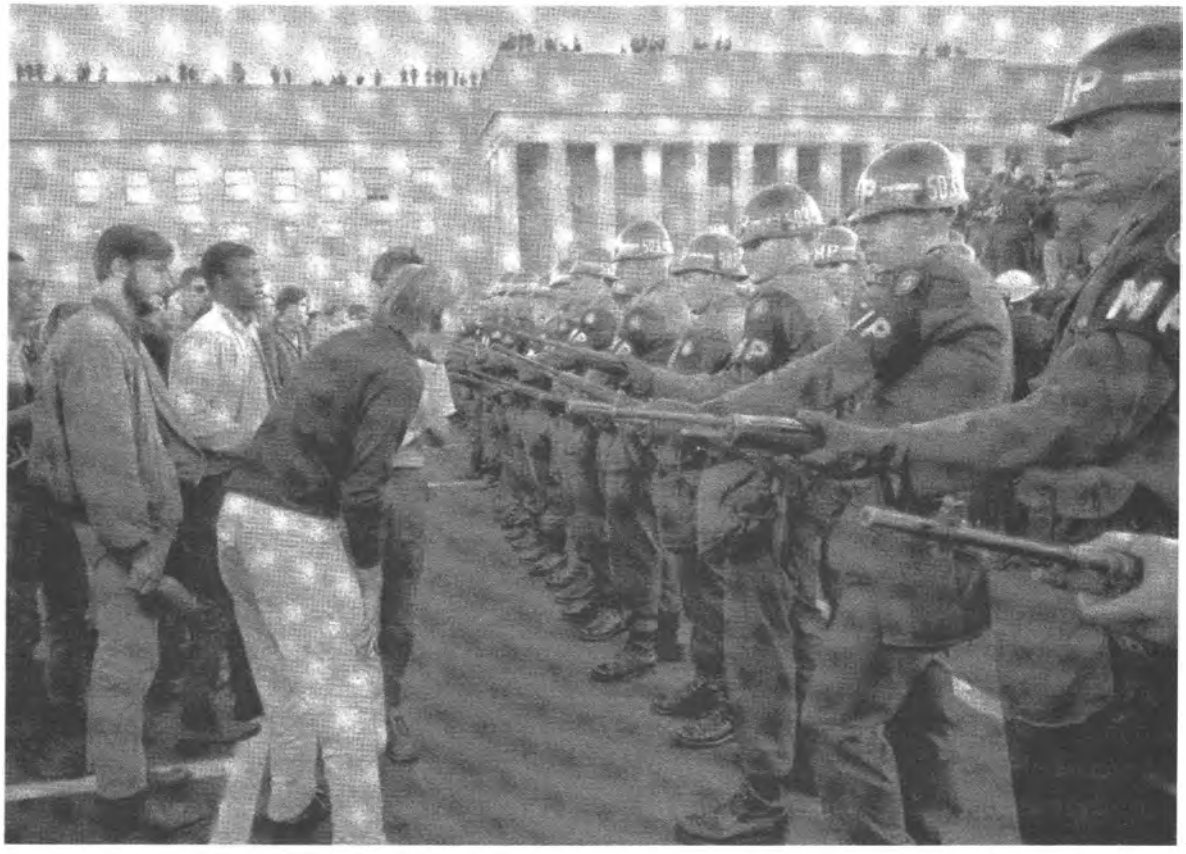
O mayıs ayında, mahallenin aileleriyle yaşayan bu gençlerini bodrum katı pencerelerinden seyreden "bekârlar", bir süre sonra proje masalarının başından kalkacak, t cetvellerini, pergellerini bırakacak, onlara katılacaktı. Ama sınavlar bitince

onlar yine kayboluyordu. Taşraya, Anadolu'nun uzak kentlerine, köylerine, onlar da kendi ailelerinin yanına gidiyordu tatil için. 68'in Anadolu'ya ilk açılışı olmuş olmalı bu. Ben bütün bu süreci sıkışık bir top, bir yün topu, çilesi gibi hatırlıyor, yakaladığım her bir ucu çekiştiriyorum burada. Psikolojik kronolojiden tarihi bir kronolojiye ulaşabilmek için.

Müzik ve dans ilk algıladıklarımdı bu dalgadan. Cinsellik sonra gelecekti. Yani mutlaka oradaydı da, cinsellik meselesinde neler olup bittiğini sonradan öğrenecektim. Herhalde Avrupa ve (Amerika)'daki 68 ile Türkiye'dekinin en bariz biçimde ayrılışı, sonradan bütün ayrışmaları etkileyen ayrışma bu konuda oldu.

Fransa'da 68 ayaklanması sırasında yanlış hatırlamıyorsam Nice (veya Lyon'da) protestocu (erkek) öğrenciler polis karşısında toplu mastürbasyon yapıyor, kurulan komünlerde özgür aşk ve çokeşlilik deneniyor, çocuklar biyolojik ebeveynlerini tanımadan anti-otoriter eğitilmeye çalışılıyor, cinsellik Hıristiyan normalitesinin ve burjuva üretim tarzının dışında bir özgürleşme hamlesi olarak tecrübe ediliyordu. Türkiye'de ise 68 hareketi politikleşmesinin hemen ardından cinselliği bir burjuva dejenerasyonu ve bozguncu bir faaliyet olarak yaftalayacak, cinsel devrimin eşiğine kadar gelmiş kentli protestler bile büyük olasılıkla Anadolu taşrasından metropole dönen bekârların beraberlerinde getirdikleri muhafazakâr ve ahlakçı ideolojik öğeleri devrimci tavırlarına eklemleyecekler ve sonra da handiyse 12 Eylül 1980 darbesine kadar Türkiye sosyalist hareketine içkin olacak bir cinsel perhizi başlatacak, sol bireyler sekssizleştirilirken, ortalık "bacı", "hoca" seslenmelerinden geçilmez olacaktı.

Avrupa ülkelerinde ve Amerika kıtasında cinsel devrim bütünüyle, komünlerdeki pratikleri ve nüdizmiyle özgürleşme ve bireyleşme olarak algılanırken, Türkiye'de bekâr evlerinde, öğrenci yurtlarında ve cezaevlerinde cinselliğin lafının edilmesi bile yasaklanarak bireyin kalabalık için-



de eritilmesinin yolu bulunmuştur. Bundan sonra ikili ya da tekil cinsel pratikler Türkiye protest gençliğini bırakınız özgürleştirmeyi, gençlere otorite karşısında bir suçluluk duygusunu içselleştirecek, otorite voyeur (röntgenci) konumundan bir panopticon konumuna yerleşecektir. Genç insan, sol ve devrimci pratikler içinde de otorite adına kendini denetleyici olmuştur artık.

Bütün bunların sonradan *Birikim*'in farklı sayılarında da ele alınan sosyalizm tartışmalarında irdelenen sorunsal ile bağlantılı olduğunu düşünüyorum: Sosyalizmin ve haliyle Marksizm'in ekonomist yorumu. Bireyin özgürleşmesi ya da genel olarak bireysellik hedefi sosyalizmi bir kültür olarak kabul etmeye ve deneyimlemeye temayül gösterirken, bireyin eritilmesine yönelik sol pratikler sosyalizmin ekonomist yorumuna yakın durur ya da bütünüyle sahiplenir. Türkiye'nin o dönemki sosyo ekonomik durumu, ülkedeki yoksulluk sorunu, taşra ahlakçılığı ile bir araya gelerek Türkiye sol hareketinde bu ekonomist yorumu baskın kılmıştır. Kültürel devrimci pratikler ve sosyalizmin kültürel yorumunun Batı'daki pratikleri refah ülkelerinin bir lüksü olarak görülmüş ve bir burjuva hastalığı olarak buna karşı bir muafiyet çabası içinde olmak bizzat örgüt liderlerinin sorumluluk sahasına girmiştir.

12 Eylül darbesinden sonra hızla bir toplumsal muhalefet kanalı olarak güçlenen feminist hareket bugün geldiği noktada sol içinde ve genel olarak toplumda kadını, seksi-seksli bireyden sekssizleştirilmiş anne, eş ve yoldaş olarak yeniden toplumsal cinsiyetçiliğin hizmetine sunan süreçleri yüksek sesle eleştiriyor. Ancak eril siyaset sol içinde de uzun yollar aşarak gelmiştir buralara ve her zaman yeni yollar açıyor kendisine. Bugün de kaynağı 68'e kadar takip edilebilen sol kökenli Kürt siyasi hareketi heterojen toplumsallaşmasına paralel olarak kadınlara geniş bir alan açarken, sosyalist hareketin çileci, perhizci ve şehadet kültürlü mirasını da kendi içinde genişletiyor, yayıyor ve "kadın" kavramının içi bir kez daha tıkış tıkış edilerek cinsellik dışarı süzülüyor. Bütün bu süreçleri yargılayarak değil anlayarak ve kabulle-

nerek eleştirmek gerekiyor. Solda birey anlayışının her iki kanadının da bu zorlu harekete, dünya ölçeğindeki sosyalist harekete kazandırdıkları olmuştur. Ama birey-örgüt, birey-toplum ekseninde bireyin "komünist insan" ya da "yeni insan" gibi totaliter hedeflerle biçimlendirilmeye çalışılmasının, 68'de en büyük hamlelerinden birini tecrübe etmiş sosyalist harekete bir katkısı olamaz artık.

68 ayaklanması dünya ölçeğinde de, Türkiye'de sadece sol siyaset üzerinde değil, hayatın her alanında her alanında ve entelektüel dünyada derin izler bıraktı. Bütün toyluğuna rağmen 68, insanlığın en samimi ve değerli özlemine, sınıfsız, sömürüsüz, savaşsız özgür bir dünya idealine yönelik bir kalkışma, bir arayıştı. Yine mayısta bir gün, 1972'de, bu defa ortaokul öğrencisi olarak Fındıklı'dan yukarı merdivenli yokuşu çıkarken dört beş sene önce bahçe duvarlarında gençlerin gitar çaldığı Namık Kemal İlkokulu'nun karşısındaki Özlen apartmanının önünde binanın kapıcısının karısına fısıldayışını duydum: "Denizler'i asmışlar". Gayrı ihtiyari kadının yüzüne bakmıştım. Birkaç ay önce annem patates kızartmayı bırakıp mutfaktan çıkmış, radyonun sesini açmıştı. Sıkıyönetim bildirisi okunuyordu. "Rıza, Muzaffer hanımın adı arananlar listesindeymiş" demişti babama kaygıyla. Muzaffer hanımteyze alt kat komşumuzdu ve avukattı. Yine o günlerde Yaşar Kemal adlı dev amca mahallemizden taşınmıştı. Kıpçak apartmanının bodrum katında artık mahallelinin onlara taktığı isimle "bekârlar", yani işte söyleyeyim, Teknik Üniversite öğrencileri, yoktu. Sessizliği biz çocuklar da hissediyorduk.

Türkiye 68'i özgün sosyolojisi ve ideolojisi sebebiyle bireyleşme, bireyleşerek özgürleşme yerine devrim mücadelesinde bireyi eritme yoluna girdiğinde silahlı mücadelenin kapıları da aralanmıştı. Karşı devrimci güçlerin tepkisi orantısız bir şiddet oldu ve bir kuşağın ve sonrakilerin de en parlak mensupları ya hayatlarını kaybettiler ya da çok uzun yıllarını hapishanede geçirdiler. Niyetlerine ve içtenliklerine bakınca saygı duyuyor insan elbette gidenlere.

Elbette feda ve şehadet ideolojisinin hâkim olduğu kimi dar kadro silahlı örgütler Batı 68'inden de türedi ve gündelik hayatın dışından bir yerden Avrupa metropollerinde egemen sınıfa savaş açtı. Ama Avrupa'da hareketin sönüşünden sonra da siyaset alanında kalanların önde gelenleri sonraki yıllarda parlamenter siyasetin pratiklerini değiştirecek nükleer karşıtı barış hareketlerini, ekolojik hareketleri ve nihayet Yeşiller'i oluşturdu kadro olarak. Türkiye'de ise 68'in kaybedilmiş, devlet tarafından katledilmiş kahramanlarının izinde yürüyen çok sayıda örgüt kuruldu ve 70'lerin ortasından itibaren hızla kitleselleşti. Bu satırların yazarı da bir dönem bu izlerde yürüdü.

Fakat nedense ne zaman 68 ve sonrasına ilişkin düşünecek olsam daha geriye bakar, çocukluk yıllarımın anılarıyla buluşurum. O yaşama sevinci, o şenlik unutulur gibi. Sonrasındaki hüzün hâlâ burnumun direğini sızlatır. Ayşe ablanın pencereden bakarkenki, o bir ayda süzülmüş, sararmış yüzünü, aniden zayıflamış halini hatırlarım. Ne olmuştu o evde olmadığı bir ay boyunca?

Bugün Türkiye 68'inden hâlâ bir şekilde kenarından kıyısından da olsa merkezinde de yer alsa siyasette kalanların pek çoğu ulusalcı bir çizgide ve ülkeye dair yeni açılımların karşısında. Bunda Türkiye sosyalist hareketinde her daim etkisini sürdürmüş Kemalizm'in payı olduğu kadar Avrupa'daki 68'in bireysel özgürleşme pratikleri ve tecrübelerinin uzağında kalmış, uzak durmuş olmasının da payı olduğunu düşünürüm Türkiye 68'inin. Türkiye'nin 68 gençliği başka bir yoldan yürüse de, otoriteryan birçok ideolojiyi yeniden üretmiş, harekete içselleştirmişti. Ulusalcılık da bunlardan işte.

Oysa 68 dalgası, o ayaklanmalar bir doğa olayı gibiydi. İlkbahara çok yakışmıştı. Biz çocuklar onu yaz tatilinin gelmekte olduğunun habercisi olarak algılamıştık. Gece yarılarına kadar sokakta oynayacaktık.

Kadınların hafızasındaki 68 gençlik hareketi

AYŞE KÖSE

68 hareketi, elli yıl sonra bile hatırladığımızda heyecanını ve naifliğini koruyan, içinden geçtiği toplumları derinden etkileyen bir toplumsal harekettir. Tarihe damgasını vuran tüm olaylar gibi, gerçekleştiği dönemin ruhunu yansıtan 68 hareketi, özgürlük, eşitlik ve demokratikleşme talepleri ile sokağa çıkan gençleri temsil etmektedir. 68 kuşağı farklı kıtalarda ve farklı coğrafyalarda eşzamanlı olarak bu istek ve taleplerini güçlü bir biçimde dile getirmiştir. II. Dünya Savaşı'nın hemen ardından doğan 68'liler, kendinden öncekiler gibi savaş, yokluk ve kriz yaşamamış; tam aksine dünyanın geliştiği ve büyüdüğü bir dönemde yetişmişlerdir. 1950'li ve 1960'lı yıllarda dünyada nüfus artarken eğitim de yaygınlaşmış, üniversite koridorlarında üst sınıf öğrencilere artık hem orta sınıftan hem de işçi sınıfından gençler katılmaya başlamıştır. Kadınlar, sayıca erkeklere göre daha az olmakla beraber onlarla aynı kampüste, yan yana ders dinlemektedirler. Takvim Mayıs 68'i gösterdiği zaman, kadın ve erkek, sol görüşlü öğrenciler başta üniversite olmak üzere eski düzenin pek çok kurumunu reform yapmaya davet etmişlerdir. Bu süreçte yolu işçiler, köylüler veya siyahlar gibi farklı kesimlerle kesişen 68 kuşağının her ülkedeki serüveni farklı olduğu gibi ortak yönleri de bulunmaktadır. Örneğin, gerek Türkiye'de gerekse de Batı ülkelerinde benzer biçimde üniversiteye giden kadınlar, 60'ların sonunda erkeklerle birlikte eylemde, işgalde, mitingde eşit olarak yer almışlardır. Kadınların 68 hareketine katılmaları onlar için "olması gereken buymuş" gibi yaşanan, kendiliğinden ve doğal bir durumdur. İşte, bu öne çıkma hali her yerde benzerdir, ama önde kalma hali, ülkeden ülkeye az ya da çok değişiklik göstermektedir. Bu makale esas olarak Türkiye'deki 68'li kadınların hafızalarında hâlâ heyecan veren ve naifliğini koruyan bu hareketin izini sürmeye çalışacaktır.

68'E GİDERKEN...

68 kuşağının hikâyesini anlayabilmek için önce 1960'lı yılları kısa da olsa hatırlamamız uygun olacaktır. II. Dünya Savaşı'nın bitmesinin ardından onu takip eden yıllarda doğan kuşağa İngilizcede "baby boom generation" denmektedir. Bu kuşak savaşın yaralarının sarılması ve yaşamın normalleşmesi evresinde, iki kutuplu dünyada büyümüştür. Soğuk Savaş'ın son derece keskin olduğu bu yıllarda ABD ve SSCB savaşın galipleri ve iki farklı ideolojinin temsilcileri olarak dünyaya şekil vermeye çalışmaktadırlar. Türkiye'nin de içinde bulunduğu Batı bloku yeni politikalar, kurumlar ve kurallar ile önce ülkelerin yeniden iktisadi olarak istikrarsızlığa düşmesini engellemeye, sonra da Sovyetler'e karşı kurduğu cep-

heyi sağlam tutmaya çalışmıştır. İngiliz iktisatçı John Maynard Keynes'in Batı Avrupa'daki sosyal refah devleti anlayışını güçlendiren politikaları ile ABD'nin harap haldeki bu kıtaya verdiği destek kısa sürede meyvelerini vermiştir. 68 kuşağı büyürken dünyanın ekonomisi güçlenmiş, gelirleri artmış, sendikalar kurulmaya başlanmış ve alım gücü toplumun farklı kesimlerinde dengelenmeye çalışılmıştır. Fordist üretimin vitesi arttırdığı Batı bloku ülkelerinde 60'lar artık tüketim toplumu, gelişen teknoloji ve reklam sektörü ile yeni bir on yıldır. 1945'ten sonra oluşan bu ekonomik ve toplumsal düzen 1960'ların sonunda, yani 68'de bu yeni kuşak tarafından sorgulanmaya ve eleştirilmeye başlanmıştır.

Hedefte ABD'nin Vietnam Savaşı ile ağırlığını hissettirdiği siyasi ve ekonomik hegemonyası ile başta üniversitelerin elitist ve hiyerarşik yapısı ile komünist partiler de dâhil hantal, pasif ve bürokratik yapılar vardır. Bu kuşak, 1848'den sonra Avrupa'da meydanlarda heyecan yaratan ilk kuşaktır ve ortamda onlara ilham veren güçlü ideolojiler ve onların entelektüel temsilcileri ile Che Guevara gibi (ki Mayıs 68'den sadece sekiz ay önce hayatını kaybetmiştir) liderlerin öncülük ettiği gerilla hareketleri ve bağımsızlık mücadeleleri vardır. Yükseköğrenimin farklı sınıftan gençleri her geçen gün daha fazla bünyesine katmasıyla birlikte 68 kuşağı öncelikle içinde bulunduğu üniversiteye başkaldırmış; bunu yaparken de kendisine söz verilmesini beklemeden kürsüye çıkmış ve düşüncelerini haykırmıştır.

1968 senesine girerken Fransız Cumhurbaşkanı Charles de Gaulle'ün yeni yıl dileği şu şekildedir: "1968 yılını dinginlikle karşılıyorum". De Gaulle gibi Fransız basını da, üniversitede idari reformlar talep eden öğrenci gruplarının Mart ayında başlayan işgallerinin bu şekilde büyüyeceğini tahmin edememiştir. Fransız 68'inin öğrenci liderlerinden Daniel Cohn-Bendit o dönemi şu şekilde hatırlamaktadır: "O günlerde tarih yazdığımızı hissediyordum ki bu duygu benim tüm yaşamımı şekillendirmiştir."[1] Bu duygu da 68'e özgü ve evrenseldir. Nitekim 68'li kadınlardan biri olan Hülya Karadeniz şöyle demiştir: "Biz kendimizi rönesans yaşayan, dünyayı değiştirecek insanlar gibi görüyor, her şeyi bildiğimizi sanarak yola çıktığımızı düşünüyorduk."[2]

TÜRKİYE'NİN 68'İ

1960'lı yıllarda Batı'da modernleşme paradigması tek taraflı ve sert bir biçimde esmektedir. Vietnam Savaşı, Amerika'daki sivil haklar hareketi, Avrupa'daki elitist kurumlar, bugünle kıyas edilemese de ağırlığını hissettiren tüketim toplumu, hepsi birden harmanlanarak 68 kuşağının sorguladığı, eleştirdiği ve değişmesini talep ettiği hareket noktalarıdır. Diğer taraftan sol ideolojinin farklı tonlarına sahip olan bu kuşakta, Prag Baharı'nın ardından gelen Sovyet işgali hayal kırıklığı yaratmış ve bölünmelere yol açmış; bu yarılmalar Çin'deki Kültür Devrimi ile iyice derinleştirmiştir. Türkiye'deki 68 kuşağı da bu tartışma ve kaygılardan muaf olmamış; bunlara ülkemize has sorunları da eklemiştir. 68'in olay mahalli olan üniversite koridorları 1968 senesi yaklaşırken böylesi ağır ve yüklü bir gündem ile öğrencilerini beklemektedir.

Türkiye 1960'larda, 50'li yıllardan farklı biçimde olsa da gelişme çizgisini sürdürmüştür. 27 Mayıs 1960 darbesinin ardından hukuk fakültelerine danışılarak hazırlanan 1961 Anayasası, Türkiye için farklı bir dönemin de habercisidir. Bir darbe anayasası olsa da liberal ve esas olarak emekten yana olan sosyal karakteri ile bu on yılı şekillendirecektir. 60'larda Türkiye ekonomi alanında benimsediği ithal ikameci sanayileşme modeli ile planlı ekonomi ve eşit bölüşümün tartışıldığı ve amaçlandığı bir devreye girmiştir. Bu bağlamda dönemin sanayi merkezleri olan İstanbul-Kocaeli-Bursa; Adana-Mersin, İzmir ve Ankara etrafında kümelenen sanayi işçileri sendikalar etrafında örgütlenmeye başlamıştır. 1960'lar köyden kente göçün ve gecekondulaşmanın yoğunlaştığı bir dönemdir. Türkiye hâlâ kırsalda nüfusun çoğunlukta olduğu; kentleşmede de metropol değil, küçük kentlerin yaygın olduğu bir ülkedir. Nitekim bundan sonraki on yıllarda gecekondunun sesi olacak arabesk müziğin ilk temsilcisi Orhan Gencebay,

1 Daniel Cohn-Bendit-Claus Leggewie, "1968: Power to the Imagination", *The New Yourk Review of Books*, May 10, 2018, s. 1.

2 Yazıcıoğlu, s. 195.

"Deryada Salım Yok" isimli ilk popüler şarkısını 1966 yılında piyasaya çıkarmıştır.[3]

1960'lı yıllarda siyasetin paradigmaları da değişmiştir. 50'lerin güçlü yürütme organı, Senato ve Anayasa Mahkemesi gibi kurumlar ile sınırlandırılırken, *TRT* ve üniversiteler özerk hale getirilmişlerdir. 61 Anayasası sonrası on iki işçinin kurduğu Türkiye İşçi Partisi (TİP) 1965 seçimlerinde meclise girmiştir. Toplumsal hareketliliğin yükseldiği bu dönemde 68 kuşağı da yavaş yavaş üniversite amfilerine adım atmaya başlamıştır.

68 KUŞAĞI KİMDİR?

68 kuşağının ağırlıklı olarak Cumhuriyet'in yetiştirdiği münevver kuşağın çocukları olduğunu söylemek ya da en azından bunu tartışmaya açmak mümkündür. Ağırlıklı olarak büyük kentlerin kolej ya da devlet liselerinden gelen bu gençler üç grubu temsil etmektedirler: Kentli üst sınıf kolejlileri, kentli orta sınıfları ve Anadolu'nun varsıl aileleri. Az sayıda olmakla beraber işçi ve köylü çocukları da artık üniversiteye girmişlerdir. 68'li kadınlar arasında da işçi veya çiftçi bir aileden gelip ilk kez üniversiteye giren öğrencilere rastlamak mümkündür.

Ülkemizdeki 68 kuşağının özelliklerine baktığımız zaman öncelikle, bu genç insanların genel olarak demokratik ailelerden gelmekte olduğu, özgüveni yüksek bireyler olarak yerleştirildiği gözlenmektedir. 60'lı yıllarda artık ebeveyn-çocuk ilişkisinin eski katılığından arınarak bir nebze daha dönemin ilerici ve modern atmosferine uyum sağladığını söylemek mümkündür. Ancak söz konusu olan toplumsal cinsiyet olunca durum biraz daha farklıdır. Sol hareket kadınları kucakladıysa da, onların kadın kimliklerini silme konusunda bir baskı yapmıştır. Bu baskı kentli ailelerden gelen erkek yoldaşlardan da taşralı olanlardan da gelmiştir. Öncelikle, "kadın" meselesi erkekler için de "devrim" ile birlikte nasıl ele alınacağı bilinmeyen bir konu olmuştur. Nitekim 68'in ilk evresinde kadınlar eşit biçimde hareket içinde yer alırken, siyasi şiddetin ve devrim ülküsünün baskın gelmesiyle kadınların sayıları azalacak, kimlikleri silikleşecek, rolleri hafifleyecektir. Ancak aile hayatına bakarsak, bazı istisnalar hariç, 68'li kadınların hareket içinde erkeklerle yaşadıkları çatışmaları yadırgadıkları görülecektir. Bunun yegâne sebebi ise ailelerinde ve lise hayatında kadın oldukları için baskılandıkları, dışlandıkları ya da ikincilleştirildiklerini hissetmemeleridir. Böyle bir aile çevresinden gelmeyenler ise, erkeklerin onları ikincilleştiren davranışlarına alışkın olmakla beraber yine de bu durumu kabul etmemişlerdir. Ancak mevzu bahis devrim ise, gerisi teferruattır.

68'li kadınların hafızasındaki lise hayatı ise çok canlıdır. Lise döneminde pek çoğu dünya klasiklerinden örnekler okumuş, sağlıklı ve canlı bir sosyal ortam içinde yetişmiş ve nihayetinde sol ideoloji için hazır bir hümanist düşünsel zemin ile üniversiteye başlamışlardır.

68'in üniversite yaşamı oldukça canlıdır. Öncelikle Türkiye'nin gerek akademik gerekse de yayın hayatı bu on yılda yeşermiştir. Üniversite, her ne kadar 68 hareketinin ilk başkaldırı noktası olsa da, anayasadan ekonomik modele dek en önemli konularda ülkenin en belirleyici kurumlarından birisi olmuştur. 1961 anayasası neticesinde üniversitelere verilen özerklik hakkı, üniversiteye polisi sokmadığı gibi, farklı görüşten de olsa hocaları ve yöneticileri öğrencilere karşı daha ılımlı davranmaya itmiştir. Üniversite koridorları ise her zamankinden daha fazla sayıda ve farklı sınıftan öğrenciyi ağırlamaktadır. Türkiye'nin değişik yerlerinden gelen öğrencilerin durumunu şu şekilde özetlemek mümkündür: 68'de gitar ile saz üniversitede buluşmuştur. Beatles ve Bach dinleyenler, Ruhi Su ve Âşık İhsani ile tanışmışlardır... Jülide Aral anılarını aktarırken bir işgal sırasında öğrencilere Edith Piaf dinlettiğini anlatmıştır.[4] Diğer taraftan 68'de hâlâ çay ve dans partileri verilmekte; Sinematek'te Godard ve Tarkovski gibi büyük yönetmenlerin filmleri izlenirken, Türkiye Öğretmenler Sendikası (TÖS) gibi kurumların düzenlediği konferans ve seminerlere gidilmektedir.

3 Meral Özbek, "Arabesk Kültür: Bir Modernleşme ve Popüler Kimlik Örneği", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, s. 171.

4 Nadire Mater, *Sokak Güzeldir: 68'de Ne Oldu?*, (Istanbul: Metis Yayınları, 2009)

FÜSUN ÖZBİLGEN ARŞİVİ

Ankara Kızılay'da miting.

1965'te Türkiye İşçi Partisi'nin (TİP) meclise girmesi elbette, tüm Türkiye için yeni bir olgu olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminden beri sol partilerin varlığına aşina olan Türkiye halkı, ilk kez böyle bir siyasi partinin meclisteki varlığına şahit olmuştur. 15 milletvekili meclisin bütününde sayıca az görünmekle birlikte, etkisi büyük olmuştur. Üstelik partinin ileri gelenlerinden birisi de kadındır. Behice Boran, 68'li kadınlar için çok önemli bir figür olmakla beraber, 68'li kadınlarla toplumsal cinsiyet üzerinden ne kadar etkileşime geçtiği tartışmaya açık bir konudur. Ancak partinin gençler ile iletişimi ve etkileşimi yoğundur. TİP üniversitelerin içinde yaygın bir örgütlenme kurmuştur: Fikir Kulüpleri Federasyonu (FKF). Hatta biraz abartılı olmakla beraber, denilebilir ki, 68 kuşağı önce üniversiteye ardından da FKF'ye kayıt olmuştur. Bu bağlamda kısa sürede siyasileşen 68'li kadın ve erkek öğrenciler, 68'deki ilk işgallerle birlikte politik bir yaşama adım atarken, eski lise çevresinden ve arkadaşlarından da kopmaya başlamışlardır.

Yukarıda belirtildiği üzere 68 kuşağı üniversitede siyasi bir şemsiye altında örgütlense de, esas olarak üniversitede idari reform yapılması isteğiyle öne çıkmışlardır. Siyasi gaye ve amaçların ağırlık kazanmadığı bu dönemde gerçekleşen eylemler, mitingler, yürüyüşler, sessiz kalmak istemeyen bir öğrenci kitlesinin yani "sesli çoğunluğun" katılımına sahne olmuştur. 68'li kadınların anılarına başvurduğumuz vakit ise, onların tüm bu eylemlere sorgulamaksızın, kendiliğinden katıldıkları; kadın oldukları için de herhangi bir ayrıma maruz kalmadıkları görülmektedir. Bu haliyle, siyasi çatışmanın başlamasından ve baskın çıkmasından önceki 68 hareketinin daha demokratik, çok sesli ve katılımcı olarak hatırlandığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Anılar üzerinde çalışmak aslında araştırmacıyı genelleme yapmaktan uzaklaştırmaktadır. Bazen onlarca kişinin söylediği söze karşı inşa ettiğiniz bir düşünce bir başkasının sözleri ile yerle yeksan edilmektedir. Nitekim 68'in yukarıdaki betimlenen hali de belki biraz meseleye pembe gözlük-

lerle bakmak gibi değerlendirilebilir. Her ne kadar kadınların bir ayrımcılığa maruz kalmadıkları düşünülse de, acaba bunun sınırı nedir? Örneğin, bir kadın öğrenci üniversitedeki bir öğrenci temsilciğine seçilebilir miydi? Bu duruma hem kadın hem de erkek öğrencilerin tepkisi nasıl olmuştur? 1968'de Ege Üniversitesi Ziraat Fakültesi öğrencisi olan Esra Koç, öğrenci temsilciliği için gelen bir teklifi kabul edince erkek öğrencilerden asistanlara kadar farklı düzeyde ve bazen de saygı sınırlarını aşan tepkilerle karşılaşmıştır. Daha da önemlisi, kadın öğrenciler de kendisini yadırgamışlardır. Hikâyenin sonunda ise "kadın aday olmaz" düşüncesi galip gelmiştir. Bu konudaki bir başka örnek ise Hatice Yaşar'dan gelmiştir. Dev-Genç kendisine dernek yöneticiliği teklif edince, bu sefer de bu genç Haymanalı kadın "dernekteki kızlar sigara içiyor" gerekçesiyle öneriyi reddetmiştir. Oysa çok yakında kendisi de sigaraya başlayacaktır. Neşe Erdilek ise, ODTÜ'deki Sosyalist Fikir Kulübü'ne girdiği zaman, bunda erkeklerin "kızlardan birinin yönetime alınmış olması" kaygısının etkili olduğunu düşünmektedir. Ayrıca sorun çıkarmayacak bir temsilcinin de tercih edilmiş olabileceğini de eklemiştir. 68'in bu ilk döneminde dahi, kadınlar bir iki istisna dışında öğrenci derneklerinde yönetici olmamış, temsilciliğe seçilse de karar alma mekanizmalarında söz sahibi olmamışlardır. Siyasi şiddetin arttığı dönemde ise bu durum daha belirgin hale gelmiştir. Burada bir diğer önemli husus ise, kadınların kürsü ile olan ilişkisidir. Esra Koç'un da kendisiyle yapılan söyleşide ifade ettiği gibi, kadınlar kürsüde konuşma konusunda daha çekingen davranabilmektedirler. Diğer taraftan Çimen Keskin (Turan) gibi öğrenciler Halide Edip mitingi organize edip, bu ve daha pek çok farklı eylemde ellerine mikrofon almışlardır. Yine de bu olumlu örneklerin sayısını erkeklerin etkinliği ile mukayese etmek mümkün değildir. Bu durum 12 Mart sonrası mahkemede yapılan savunmalar için de aynen geçerlidir.

POLİTİKLEŞME VE ÇATIŞMA SARMALINDA 68'Lİ KADINLAR

1968 hem gençlik hareketinin meydana geldiği ve tepe noktasına ulaştığı hem de onun ayrışmaya ve kimi ülkelerde de hemencecik sönümlenmeye başladığı zamanı temsil etmektedir. Yani, bir senelik zaman diliminde birden fazla ülkede eşzamanlı olarak çok fazla olay ve gelişme yaşanmıştır. Her ülkenin 68 serüveni şüphesiz ki kendine özgüdür. ABD'de Vietnam Savaşı protestoları, siyahların "sivil haklar hareketi" (Martin Luther King 1968'in 4 Mayıs'ında öldürülmüştür), cinsel devrim ve Woodstock döneme damgasını vurmuştur. Fransa'da aynı süreç üniversite reformu ile başlamış ancak hareketin yolu işçilerle kesişmiştir. Fransa'daki işçiler Mayıs ayında sendikalardan bağımsız olarak fabrikaları işgal etmiş ve genel greve gitmiştir. Sadece hükümet değil, sendikaların kendisi bile bu durum karşısında şaşkındırlar. Ancak kısa bir süre içerisinde Fransa'nın sosyal refah devleti ücretlerde önemli bir artış, işçilerin karar alma gücünün pekiştirilmesi gibi tavizler ile grevi sona erdirmeyi başarmıştır. Bu da Fransa'daki öğrenci hareketinin yalnız kalmasına ve kısa sürede sona ermesine sebep olmuştur. Türkiye'nin 68'i ise belki de hareketin en uzun sürdüğü ülkelerden birisi olmuştur. Aslında üniversiteler küçük boyutlarda da olsa 1966 senesinden itibaren hareketlenmeye başlamıştır. Yine de esas olarak 68'deki üniversite işgalleri ve ardından Temmuz ayındaki 6. Filo gösterisi ile tepe noktasına ulaşmıştır. Diğer yandan Prag baharı yakından takip edilmiş ancak Sovyet işgali pek çok ülkede olduğu gibi Türkiye'deki sol hareket içindeki bölünmeyi de derinleştirmiştir. TİP'i pasif olmakla eleştiren gençler zamanla partiden kopmuş ve 1969'da Milli Demokratik Devrim oluşumu ile daha sonra kendi içinde de ayrışmaya gidecek olan Aydınlık hareketi arasında bölünmüştür. Buradaki temel tartışma, devrimin silahlı mücadele ile mi yoksa toplumsal örgütlenme ve bilinçlenme yolundan mı geçeceğidir.

27 Mayıs 1960 darbesinin anıları hâlâ tazeyken, "ordu gençlik el ele" sloganının yankı bulduğu Doğan Avcıoğlu ve *Devrim* dergisi hareketi de aslında silahın kullanıldığı yöntemleri meşru görmektedir. Nitekim 1970'te Deniz Gezmiş, Sinan Cemgil ve Hüseyin İnan tarafından Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu (THKO) ve Mahir Çayan'ın öncülük ettiği Türkiye Halk Kurtuluş Cephesi ku-

rulmuş; bu genç ve parlak insanlar kendilerini silahlı eylemlerde veya Filistin gerilla kamplarında bulmuşlardır. Ancak tüm bunlar kendiliğinden gelişmemiştir... 68 hareketi ABD hegemonyasına karşı çıkan 6. Filo eylemlerinden başlamak üzere tam bağımsız Türkiye amacı güttükçe; ülkenin geri kalmışlık sorununa çözüm üretmeye çalışıp köylü eylemlerinden işçi grevlerine koştukça, güvenlik güçlerinden ya da onların koruması altındaki anti-komünist cepheden öldürücü saldırılara maruz kalmıştır. II. Dünya Savaşı ertesi yerini Batı blokunda seçen Türkiye buna koşut olarak anti-komünist harekete de siyasi ve toplumsal hayatında önemli bir yer açmıştır. Hükümetlerin desteklediği bu politika pek çok gencin, sanatçının ve entelektüelin yaşamına mal olmuştur. 68'li kadınların da hafızasındaki en canlı olaylardan birisi Kanlı Pazar'da (14 Şubat 1969) eli bıçaklı sağ görüşlü insanların 68'lilerin üzerine saldırmasıdır. 6. Filo gösterilerinin ardından emperyalizm ve sömürü karşıtı miting düzenleyen sivil öğrencilerin üzerine yürüyen Milli Türk Talebe Birliği öğrencileri iki kişinin ölümüne, pek çoğunun yaralanmasına sebep olmuş; bu olay ve onun yarattığı panik ve korku 68'li kadınların hafızasında canlılığını korumuştur. Diğer taraftan Kanlı Pazar'dan da önce, 1968'de Vedat Demircioğlu'nun (1943-1968), 1969'da Taylan Özgür'ün (1948-1969) öldürülmeleri 68 hareketi için belirleyici olmuştur. Özellikle Taylan Özgür'ün gözleri önünde öldürülmesi gençlerden bir kesimi için radikalleşmeye giden yolun başlangıcı olmuştur.

68 hareketine karşı şiddetin artması, hareket içerisindeki kaygı ve amaçların üniversiteyi de aşarak ülkenin siyasi durumuna ve geleceğine yönelmesi 68'in karakterini değiştirmiştir. Bu durum neticesinde, Tanıl Bora'nın ifadesiyle 60'lardaki sol uyanış, ardından 70'lerin iç savaş ortamındaki muazzam politikleşme, sol hareket içinde kadınların o zamana kadar görülmemiş bir kitlesellikle seferber olmasını sağlamıştır. Sol dalga kadın-erkek eşitliğini benimsemiş tutumuyla ve ortamıyla kadınların harekete katılmasını teşvik etmektedir.[5] Ancak belki şunu da ilave etmek mümkündür; 68'li kadınlar böylesi bir teşvike gerek kalmadan harekete katılmaya istekli ve heveslidirler. Ve yine bir kez daha altını çizmek gerekir ki, kadınlar hiçbir sol örgütün kurumsal yapısında veya karar alma mekanizmasında etkin olarak yer almamışlardır.[6] Kadınlar istisnai olarak silahlı mücadelede ön cephede yer almış ya da Filistin kamplarına gitmiş olsalar da görevleri esas olarak silah taşımak ve saklamak; gecekondu mahallelerinde ev aramak ve örgüt için düzen kurmak; çeviri yapmak; bulaşık yıkamak gibi yardımcı ve lojistik hizmet alanı ile sınırlandırılmıştır. İlkay Demir, Seyhan Erdoğdu, Jülide Aral ya da gerilla kamplarına giden Melek Ulagay gibi kimi isimler istisna olsa da, bu örnekler resmin genelini pek bozmamaktadır. Tanıklıklarına başvurulan pek çok kadın bu durumdan rahatsız olduğunu dile getirmişse de içinde bulundukları örgüte açıktan, yüksek sesle ve toplu olarak eleştiri getirememişlerdir. Siyasi kişilikleri ve yürüdükleri yola olan saygı ve inançları onların kadın kimliklerini geri plana atmalarına sebep olmuştur.

Öğrenci hareketinin siyasal çatışmaya doğru evrilen sürecinde 68'li kadınlara yönelik ilk kısıtlamalar giyim kuşam konusunda olmuştur. Dönemin güzellik normlarını içselleştirmeyen ama modadan da uzak durmayan bu genç kadınlar paltosunun uzunluğu ya da montunun rengi nedeniyle ilk eleştiriyi erkek "yoldaşlarından" almışlardır. Bu eleştiri bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak erkek arkadaşları kanalıyla yapılmıştır. Aslında en genel hali ile Türkiye'de oldukça yaygın olan "başkaları ne der ?" yaklaşımı, yani geleneksel toplumsal kalıplar, sol hareket içindeki öğrencilerde de ortaya çıkmıştır. Kadınlar yüzünden sol harekete laf gelmemesi refleksinin kuvvetlenmesi ile kadınlar da daha az makyaj yapmaya, daha sade giyinmeye ve hatta daha erkeksi görünmeye başlamıştır. İşçi mahallelerine giderken durum biraz daha farklıdır; orada kadınlar kendiliğinden eteklerinin altına pantolon giymişlerdir. Nitekim fabrikalar, işçi mahalleleri, grevler, 15-16 Haziran olayları da 68'li kadınların hafızasında önemli bir yer tutmakta, işçi hareketlerine destek vermek 68'in doğal bir parçası olarak görülmektedir.

5 Tanıl Bora, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), s. 770.

6 *A.g.e.*, s. 771.

Kadınlar 68 hareketinde kamusal alana katılsalar ve bunu doğallık içinde yapsalar da esasında bu alanın erkeklere ait olduğunu baştan kabul etmişlerdir. Eyleme katılmak, konuşma yapmak, örgüt kurmak, planlamak, adım atmak gibi tüm siyasal ya da toplumsal ama mutlaka kamusal işler, erkeklere aittir. Kadınlar da bunun başından beri farkındadırlar ve ne kürsüye ne de koltuğa çok da talip olmamışlardır. Behice Boran, Sevinç Özgüner, Sabiha Sertel gibi önceki kuşaklardaki öncü kadınlar ya da İlkay Demir gibi 68'deki istisnai örnekler dışında bu hareket, kadın kimliğinin bilincinde olarak düşüncelerini dile getirip çözüm önerileri sunan kadınlardan yoksun kalmıştır. Ancak yukarıda belirtildiği gibi, bu durum 68'li kadınların hafızasında bir sızı gibi kalsa da ne onları harekete küstürmüş ne de hareketten ayırmıştır; onlar yine bildikleri ve inandıkları yolda devam etmişlerdir.

Burada belki kısa bir parantez açıp Türkiye 68'ini feminist bir perspektiften Batı 68'i ile karşılaştırmakta fayda vardır. Özellikle Fransa'da ikinci dalga feminizm 68 hareketi içindeki küçük gruplardan ortaya çıkmıştır. Ancak buradaki esas nokta şudur; 68 hareketi ortaya çıktığında Fransa'da toplam çalışanların %37.9'u kadındır.[7] Bu oranın içinde elbette vasıfsız kadın emeği de vardır. Fransa'da 68 hareketinden ilham ikinci dalga feminizm doğum kontrol ve kürtaj gibi konuların üzerine giderek tüm kadınları ilgilendiren ortak bir alan yaratabilmeyi başarmıştır. Bunda hem öğrencilerin ve entelektüellerin 68 hareketi içinde örgütlenebilmesinin hem de toplumdaki çalışan kadın sayısının fazla olmasının payı büyüktür. Ancak Batı'da da kadınların çalışma hayatındaki veya üniversitedeki durumunu abartmamamız gerekmektedir. Nitekim kadınlar arasında vasıfsız eleman sayısı yüksek olduğu gibi, yükseköğrenim kurumlarının kapıları da hâlâ orta ve alt-orta sınıflara tam olarak açık değildir. Bir örnek vermek gerekirse, 1960'ların başlarında İngiltere'nin en seçkin iki üniversitesi olan Oxford ve Cambridge'de 4002 erkek öğrenci sayısına karşın sadece 593 kadın öğrenci bulunmaktadır.[8] 68 hareketinde kadınların rolüne dair 68'li bir İngiliz öğrencinin, Tony Judt'un anıları oldukça ilginçtir. Judt, 68'de Fransa ve Almanya'ya gitmiş ve bu ülkelerde cinsel özgürlüğün ön planda olduğunu, kadınların rolünün kahve yapmaktan ibaret olduğunun altını çizmiştir. Tony Judt'a göre 68 hareketinin ardından başlayan radikal feminizm kadınların imdadına yetişmiş, eşit katılım ve söz hakkı konusunda önlerini açmaları için bir mücadele alanı yaratmıştır. Ancak feminizm Türkiye 68'inin imdadına yetişemediği gibi, 1970'li yıllarda ağır bir çatışma ve parti baskısı altında geçen devrimcilik döneminde bile kadınların gündeminde yer almamıştır. Yabancı dil bilen kolej mezunu 68'liler feminizm kavramından haberdar olsalar da bunu değerlendirmelerini sağlayacak entelektüel birikimden, ortamdan ve araçlardan yoksundurlar. 68'li kadınlar, 12 Eylül 1980 darbesi sonrası 80'lerin tekinsiz sükûnetinde feminizmin Türkiye'de yerleşmesine ve kurumsallaşmasına büyük katkılarda bulunmuşlardır.

Son olarak, 68 hareketi içindeki kadın-erkek ilişkilerine yani flörte ve aşka yakından baktığımız zaman, zamanın ruhuna uygun bir manzara ile karşılaşılmaktadır. Artık ailelerinden uzakta başka şehirlerde üniversitede okuyan gençler eşlerini kendileri seçebilmektedir. Flört serbesttir ancak genelde ilk flört edilen kişi ile evlenilmesi makbuldur. 68'li kadınlara göre, eğer bir erkek sizin elinizi tutmuşsa, onunla evlenilecektir. 68 tek eşlidir ve özellikle kadınların birden fazla kişi ile flört etmesi hoş karşılanmamaktadır. Ayrıca kız ya da erkek arkadaş seçiminde genç devrimcilere aynı örgüt ve fraksiyondan biri ile flört etme telkini ve baskısı gelmekte; aynı okuldan olmamak bile iyi karşılanmamaktadır. Türkiye 68'inde Batı'daki gibi bir cinsel devrim yaşanmamış, kadınlar özel hayatları hakkında ketum davranmış; doğum kontrol gibi konularda ise bazen sadece en yakın arkadaşlarla konuşulmuştur. Bu bağlamda, 68'liler aşkı ilk üniversite işgalleri ile başlayan ha-

7 https://www.nouvelobs.com/societe/le-quotidien-de-1968/20080306.OBS3785/1968-en-quelques-chiffres.html

8 John Gray, "You say you want a revolution, The world changed in 1968, but not as the protestors had imagined", *New Statesman*, 23 Mart-5 Nisan 2018, s. 57.

İsviçre'de 68'den...

reketlilik içinde tatmış; ekseriyetle gelinlik giyilmeyen ve hatta bazen ailelerin bile çağırılmadığı sade nikâh törenleriyle evlilik aşamasına geçilmiştir.

12 Mart 1971 muhtırası ve ardından gelen balyoz harekâtı sonrasında kadınlar da gözaltına alınmış ve tutuklanmışlardır. İlkay Demir, Jülide Aral gibi hareket içinde daha ileri noktada duran bazı kadınlar kötü muamele ve işkence ile karşılaşmışlardır. Ancak 68'li kadınların pek çoğu polisin de kadınların karar alma pozisyonunda olmadıklarını bildiği için onları çok sıkıştırmadıklarını dile getirmişlerdir. Arananlar esas olarak erkeklerdir. Ancak kadınlar arasında hem örgüt üyeliği hem de arkadaşlarını saklamak suçundan dolayı 1974 affına kadar hapiste yatan çok sayıda 68'li kadın olmuştur. Bu bağlamda özellikle Yıldırım Bölge Kadınlar Koğuşu 68'li kadın öğrenciler ile Behice Boran ve Sevgi Soysal gibi siyasi lider ve entelektüelleri bir araya getiren son derece ilginç ve zengin bir tecrübe olmuştur.

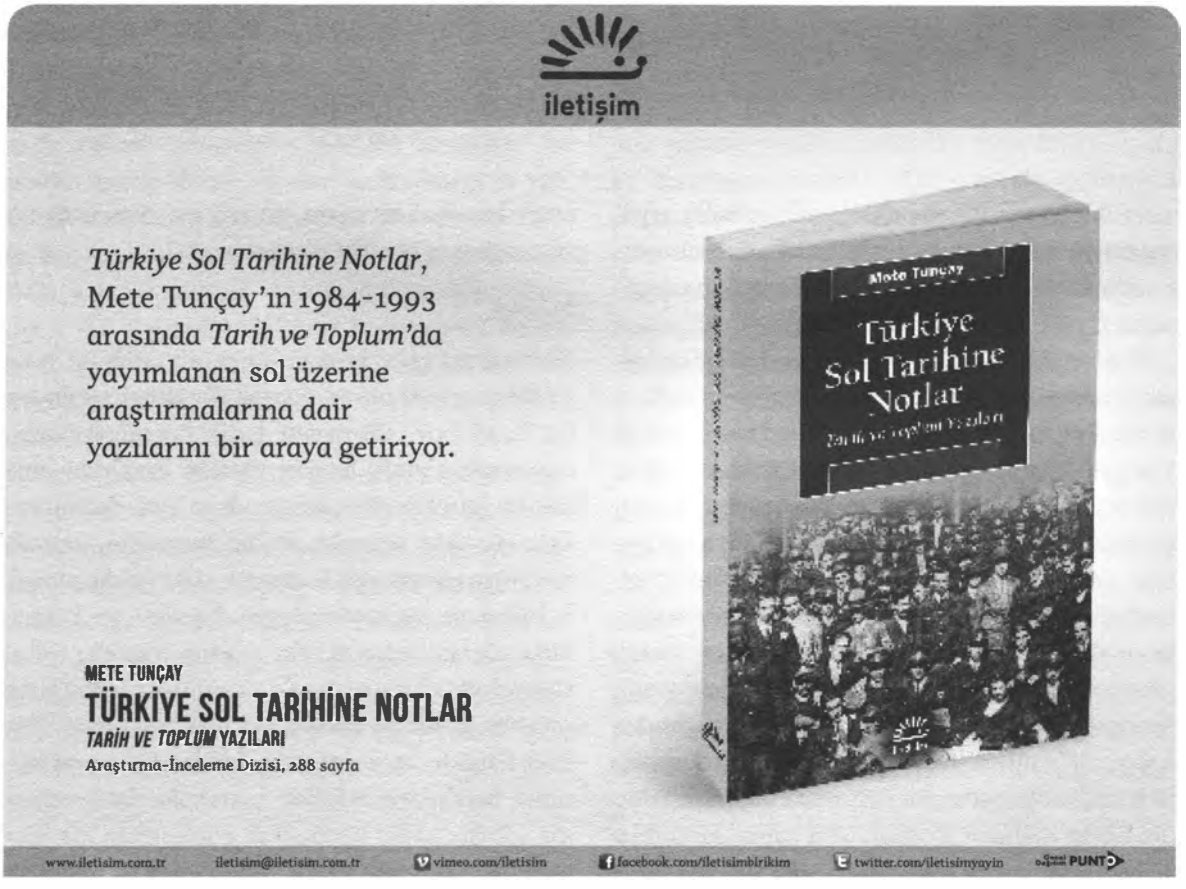
SONUÇ

68 hareketi genç kuşağın öncülük ettiği ve yönlendiriği, toplumu ve siyaseti derinden etkileyen bir harekettir. Dünyanın farklı coğrafyalarında, eşzamanlı olarak, benzer idealler etrafında oluşan bu hareket daha özgür, daha eşit, daha katılımcı ve daha demokratik bir üniversite, toplum ve dünya düzeni hayal etmiştir. 1945 sonrası hızlı kalkınma ve modernleşme hamlesi ile komünizm ideolojisi kadınların toplum içindeki rolleri üzerinde olumlu bir etki yaratmıştır. 1960'ların ortasına gelindiği zaman kadınlar daha geniş kitleler halinde üniversiteye gidebilmekte ve 68 öğrenci hareketine teklifsiz olarak katılabilmektedir. Elbette kadın hareketi ve feminizmin kat edeceği daha çok yol vardır. Kadınların 68 hareketi

içindeki rollerinin mahiyeti erkekler kadar öncü ve önde olmamıştır; ancak buna rağmen kadınlar daima hareket içinde yer almışlardır.

Türkiye 68'i özellikle Batı Avrupa'dakinden farklı olarak daha uzun sürmüş ve pek çok acı kayıp ile sona ermiştir. Bugünden elli sene öncesine bakan pek çok 68'li dönemin coşku ve naifliğine rağmen kayıplarına derinden üzülmekte; bugünkü Türkiye'den soyutlanamayıp "yazık oldu" duygusunu hissetmektedirler.

68'li kadınlar eğer harekete katılmasalardı hayatlarının sıkıcı ve mutsuz geçeceği konusunda hemfikirdirler. Her ne kadar 68'deki rolleri konusunda sınırlamalar ile karşılaşsalar ya da 68'e katılmayan lise arkadaşlarının bir kadın olarak daha özgür yaşadıklarını düşünseler de, onlar için hayat 68 ile anlamlıdır. Bu sefer istisna yok; 68'li kadınların hepsi aynı görüşte birleşiyor... 68 onların bir parçası olmuştur; onlar da 68'in...



Bir kavganın anısı: 68 ve 78'i hatırlamak

SERHAT CELÂL BİRDAL

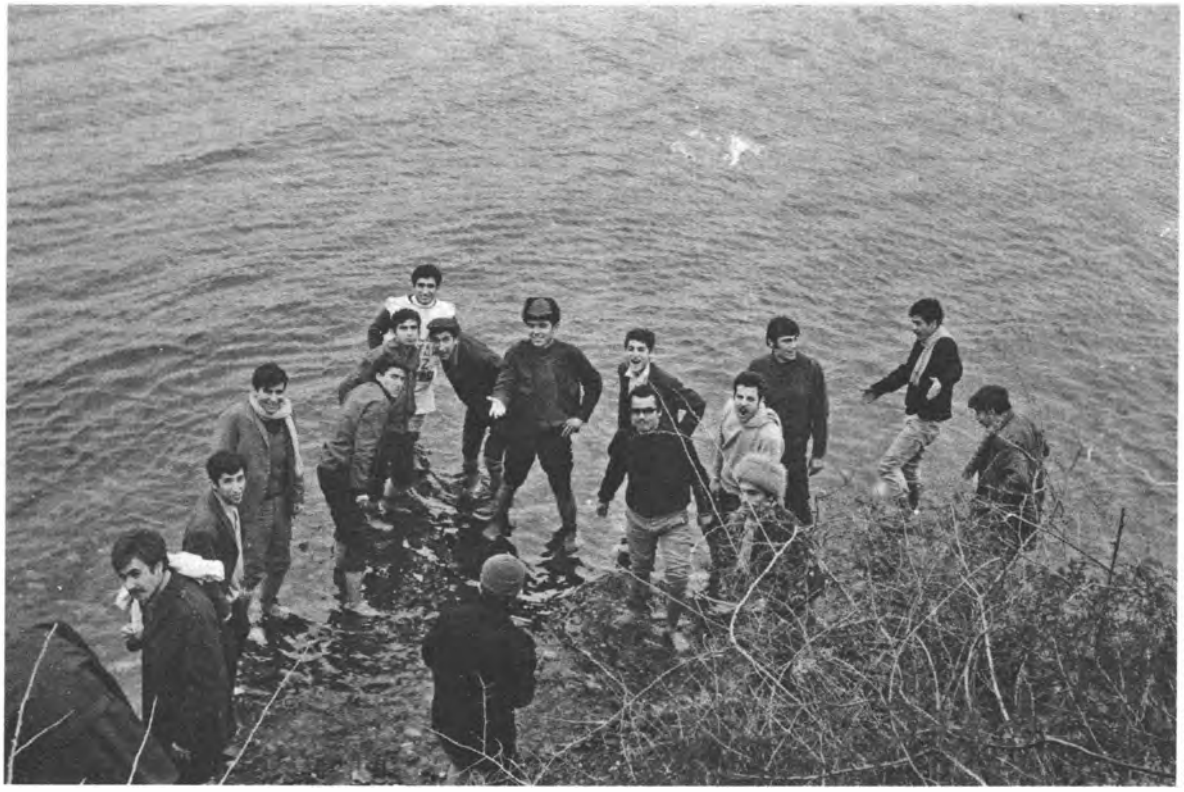
2000'li yılların başlarında televizyonda yayınlanan *Yeditepe İstanbul* dizisinin o zamanlar solculuğa yeni yeni adım atan birçok gencin kalbine dokunan karakterlerinden, 12 Eylül'ün açtığı yaraları sağaltmaya çabalayan 'eski' solcu Ali ile 'Hocam' diye hitap ettiği eski 'abilerinden' biri olduğunu anladığımız karakter arasında Yeni Türkü'nün "Kalbim Kırmızı" şarkısı fonunda geçen diyalog, memleketin artık orta yaşlarını epey geçmiş sosyalistlerinin "eski güzel günler" ile kurduğu ilişkiyle biçimlenen hâletiruhiyelerine dair oldukça semptomatik bir 'sahne' sunar: Artık bir türlü kapanmayan yaraların etkisiyle bu sefer "kederli bir kırmızı"ya boyanan kalbinin geçmişe doğru seğirmesini durduramayan Ali, bir türlü yanıtını bulamadığı soruları takatsiz bir şikâyet olarak Hocası'na yöneltir: "Neredeydiniz Hocam? Arkadaşlar neredeydi? Bütün o koşuşturmalar, o eylem planları, paylaştığımız her şey nerede? Bir şeyler söyleyin Hocam, o kalabalıklara ne oldu? O meydanlara sığmayan kalabalıklara? Üstelik üç beş kişiden bahsetmiyorum, mümkün mü yüz binlerin aynı anda unutması her şeyi?" Hoca, ortalıktan "kayboLanları", artık aynı 'biz'in içerisinde yer almayanları, unutmanın kollarına kendini bırakanları işaret ederek dolaylı bir reçete sunar gibidir Ali'ye: "Kimi adını değiştirdi, kimi yüzünü, hatta kalbini bile değiştirenler oldu Ali, kayboldu, senin gibi derinlere düşmeseler de." Ali'yi huzura kavuşturamayacak, iyileştiremeyecek bir reçetedir bu; zira onun istediği bütün hikâyeyi tüm canlılığı ve coşkusu ile yeniden hatırlayabilmek ve zihninde canlandırabilmektir, unutanların, 'yüz çevirenlerin' yaptığı gibi geçmişe terk etmek değil. Şikâyetini başkalarına yöneltiyor gibi görünse de, bizatihi Ali'nin kendisi hatırlayamamaktan, o kayıp deneyimin etkisini canlandıramamaktan mustarip gibidir; sadece eski yoldaşlarınınkinde değil, kendi belleğinde de her şey kayıp gidiyor, geri çağrılmaya direniyor gibidir. Geçmiş, bütünsel bir anlam dünyası ve net bir resimden yoksundur sanki artık, ancak kısmi ve denetlenemeyen seğirmeler halinde kendini hissettiriyordur. Kolektif olarak inşa edilen ve deneyimlenen bir mücadelenin belleği kolektif olarak yeniden kurulamadığında, tek başına hatırlama da gerçekleşemiyordur bir türlü sanki. Tıpkı geçmişin hatırası gibi, bir türlü yoğunluk kazanamayan, 'kesilen' diyalogun fondaki şarkıya yerini bırakmasıyla sonlanır sahne: "Kalbim kırmızı, kederli bir kırmızı/ suskun sokaklar/ aşkın izi yok gözlerde// Uslanmayan çocuklardık/ Akarsular yıldızlardık/ Neredeydiniz arkadaşlar..." Ali, kalbinin kırmızısına, parçalı belleğine, 'evine' döner nihayetinde.

Türkiye'de bir biçimde devrim perspektifine sahip olmuş sosyalist-komünist sol, bugün, da-

ha önceki felaket eşikleriyle karşılaştırılamayacağını sıklıkla dile getirdiği bir zifiri şimdinin, Hobbes'un iç savaş ihtimalini betimlerken dile getirdiği gibi bir "kötü hava"nın içerisinde, dizideki Ali karakteri gibi, tabiatıyla nefes almakta, geleceğe yönelik görüş mesafesini koruyabilmekte zorlanıyor. Sadece son birkaç yılın "olağanüstü" koşulları ile açıklayabileceğimiz bir görüş kaybı da değil bu. Türkiye solunun, 12 Eylül sonrası konjonktürde, '60'ların sonu ve bilhassa '70'lerin ikinci yarısındaki ihtişamından epey uzak düştüğü, giderek içine kapandığı, velhasıl örgütsel ve politik anlamda toparlanmakta zorluk çektiği aşikâr. Anlam dünyası parçalandıkça zifiri bir şimdiye mıhlanan, bu şimdinin koordinatları içerisinde yeniyi yaratabilmekte ve bakışını geleceğin ilham verici imgelerine yöneltebilmekte zorlanan ortalama Türkiye sosyalistinin tavrı, giderek daha çok geçmiş üzerine düşünmek, 'hızlı' zamanlarında hasbelkader yaratabildiği siyasal ve toplumsal etkiyi belleğinde yeniden canlandırabilmek biçimine bürünüyor.[1] Asgari kazanımlarını, konumlarını muhafaza edebilmek, mevcudiyetini koruyup böyle zamanlarda sağ ve sağlıklı kalabilmekle de doğrudan ilgisi olan bu geçmiş üzerine düşünmeye çekilme tavrı, son yıllarda, derli toplu bir tarihsel-siyasal analiz ve (öz)eleştirel muhasebe girişiminden çok tek tek kişilerin yaşam öyküleri üzerinden ilerleyen yoğun bir hatırlama ve belleği tazeleme mesaisi şeklinde tezahür ediyor. 12 Eylül sonrası solun durumu için salt genel bir izlenim olmaktan ziyade, somut ve teşhis edilebilir bir olguya dayanıyor bu gözlem. Son yıllarda, '60'lı yılların sonu ve '70'lerde hayatlarını devrimci mücadeleye adayan, kendilerini bir devrim ihtimalinin güncelliğinde yeniden doğuran 68'li ve 78'lilerin, 12 Eylül sonrası dönemde tanık olmadığımız bir yoğunlukla, birbiri ardına anı kitaplarının yayımlandığına tanık oluyoruz. Muhtelif örgüt, hareket ve geleneklere, önder, çekirdek kadro ya da "kitle" olarak dâhil olmuş eski kuşaktan sayısız devrimci, yaşamlarının en canlı dönemi olarak gördükleri '60'lar ve '70'lerdeki siyasal mücadele deneyimlerini hatırlayabilmek ve anlatabilmek için yoğun bir heves duyuyor. 12 Eylül sonrası "ricat" yıllarında, sol içi neşriyatın önemli bir kısmını oluşturan dava savunmaları, parti programları ya da takip edilen ideolojik çizgi uyarınca kaleme alınan "analizler"in (ki bunları solun kendi "resmî tarih" belgeleri olarak adlandırabiliriz) yerini, son yıllarda kişisel anı ve söyleşi kitapları almaya başlıyor. Kimisi hâlâ tamamen bağlı hissedilen geleneğin bir "resmî belgesi" olarak kurgulanan bu anı kitaplarının yine de önemli bir kısmı, siyasal mücadelenin daha önce "öznel" bulunarak bir kenara itilen kişisel etkilerine, mücadele yaşamının bütünsel bir deneyimine temas etmeye çalışıyor. 68'in o ünlü "her şeyi istiyoruz, hemen şimdi!" sloganı yerini bugün, Ali'nin çağrısına kulak verircesine, "her parçayı, her ince ayrıntıyı belleğimizde yeniden bir araya toplamak (İngilizce'de hatırlama anlamına gelen *recollection* sözcüğünün düz anlamının 'yeniden toplama' ya da 'biriktirme' olduğuna dikkat edelim) ve bütünleştirmek istiyoruz, hemen şimdi!"ye bırakmış görünüyor.

Bir miktar abartarak neredeyse bir takıntı halini aldığını söyleyebileceğimiz bu yaygın hatırlama mesaisi bize ne söylüyor peki? Solun resmî tarih anlatısını gölgede bırakacak kadar öne çıkan bu anı kitaplarının bu kadar rağbet görmesini nasıl açıklayabiliriz? 12 Eylül sonrasında sol kamuoyunda aralıklarla nükseden romantize etme, efsaneleştirme, nostaljiye vurma dalgasının yeni bir sürümünden mi ibaret görmeliyiz bu mesaiyi? Öyleyse solun 'resmî' ya da 'gayri-resmî' kanallardan onca yıldır biriktirdiği romantizm, efsane ve mitolojik malzeme geçmişle ilişkilenebilmek için neden hâlâ yetersiz kalıyordur da yeni bir bellek oluşturma 'seferberliği' başlamıştır? Belki de en önemlisi, Ali karakterinin bocalamalarından da tanık olduğumuz üzere, şimdiye kadar bir türlü hatırlanamadığı düşünülen geçmişin bugüne bıraktığı 'fazla' ya da 'artık' nedir? Sahiden bu ka-

1 Gilles Deleuze, son yazılarından birinde, gerçek bir düşünsel ve siyasal yaratımın, deneyin ve hareketin tetiklenebilmesinin epey zorlaştığı fikirsiz ve kısır zamanlarda, felsefenin "üzerine düşünmek"e doğru çekildiğinden yakınıyordu: "Bizzat bir şey yaratmıyorsa, [felsefe] üzerine düşünmekten başka ne yapabilir? O zaman sonsuz üzerine ya da tarihsel üzerine düşünür, ama kendisi hareketi gerçekleştirmeyi başaramaz". Bu tespit, bugün artık kitlesel bir hareketi tetikleyebilme kabiliyetini iyiden iyiye yitirmiş gibi görünen Türkiye solu için de geçerli sayılamaz mı? Gilles Deleuze (2013), "Şefaatçiler", *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, İstanbul, Norgunk Yayınları, s. 132.



HÜLYA KARADENİZ ARŞİVİ

Harun Karadeniz ve arkadaşları – bir yürüyüşten.

dar yoğun bir şekilde hatırlanmaya çalışılan tam olarak nedir?

* * *

'Eski'[2] solcuların, kişisel ve politik geçmişlerini yeniden titreşime açma girişimlerini anlamlandırabileceğimiz birkaç yorum çerçevesini ilk elden ayırt edebiliriz. Öncelikle, bu kadar hatıratın yayımlanması pratik ve anlaşılabilir bir ihtiyaçtan kaynaklanıyor olabilir. Çoğu anı kitabının önsözünde de açık edilmiş bir niyetle desteklenebilecek bu yoruma göre, kişisel görünen hatıratlar, her geleneğin ayrı ayrı inşa ettiği sol resmî tarih görüşlerinin layıkıyla yerine getiremediği düşünülen siyasal ve tarihsel muhasebe ya da analiz ihtiyacını karşılamaya yardımcı olmak üzere, 'resmî belgelere' alternatif olarak öne çıkmıştır. Buna göre, resmî tarih anlatılarının odağına aldığı ideolojik-politik stratejilerin, büyük olayların, efsaneleştirilmiş tarih ve şahsiyetlerin gölgesinde kalan isimsiz yaşam öyküleri, dönemin toplumsal hareketlerinin daha derinlikli bir tahlilinin yapılabilmesi için göz ardı edilemeyecek malzeme sunuyordur. Her ne kadar bu malzeme, solun 'tarihsel' bakışının "objektifliğinin" yanında belleğin her zaman "sübjektivizm" ve yanılgıyla malul olacağı kabulüyle hâlâ sol hareketlerde konumlarını koruyanlar tarafından zaman zaman bir tür 'yardımcı kaynak' muamelesi görüyorsa da, kişisel yaşam öykülerinin de solun tarihsel analizi için "paha biçilmez dersler" ortaya koyabilme potansiyeline sahip olabileceği teslim ediliyordur bir yandan da.[3] Kimi zaman da, resmî tarihlerin ortak hataların

2 Yazı boyunca bu eski sıfatını sürekli tırnak içinde tutmamız bir tereddütten besleniyor: 'Eski' sıfatı, salt bir kronolojik önceliği mi ifade ediyor, yoksa yaşanılan zamanın dışarısına düşme, güncelliğini, iddiasını ve vaatlerini yitirme, kısaca 'eskime' anlamlarını da mı üstleniyor? Peki, 'eskiyen', şimdiyi ıskalayan, geciken kurumsal-örgütsel yapılar ve gelenekler mi, yoksa bakışını sürekli gelecekten sakınıp geçmişe doğrultan teker teker sosyalistler mi? Eskiyen, bir siyasal vaadin adı olarak sol mudur, yoksa belirli sol geleneklere ve yorumlara bağlılıklarını sürdürenler mi? Öyleyse farklı adlar altında hâlâ varlıklarını sürdüren söz konusu kurumsal-örgütler yapıların 'genç' mensuplarını da 'eski' sayabilir miyiz?

3 Bkz. L. Doğan Tılıç (2014), "Önsöz", *Tarihle Söyleşiler 1*, Ali Başpınar vd., Ankara, Özgür Açılım Yayınları, s.vi.

üzerinin örtülmesine neden olan özeleştirel analiz ve muhasebe yokluğu ya da eksikliğini dolduracak, "sağlıklı" bir özeleştirinin kapısını aralayabilecek 'ana kaynak' muamelesi yapılıyordur bu hatıratlara.[4] Şimdiye kadar "sübjektif" olarak kısmen göz ardı edilen malzeme üzerinden ihmal edildiği düşünülen bir 'hasar' ya da 'durum tespiti' gerçekleştirilebilecek ve hakikatin daha net bir resmi ortaya çıkarılabilecektir.

68 ve 78 kuşağının devrimcilerinin birbiri ardına anılarını kaleme almalarını tetiklediğini söyleyebileceğimiz, ilkine oranla daha derinlikli bir yorum çerçevesini de ayırt edebiliriz.[5] Daha yaygın kabul gören bu çerçeve, hatırlama çabasını, yukarıda da kısmen değindiğimiz gibi, Türkiye solunun bugün içerisinde bulunduğu politik atalet ve etkisizleşmeyle açıklamaktadır. Türkiye bağlamında 12 Eylül rejiminin gadrine bir de dünya çapında ("reel") sosyalizmin aldığı 'yenilgi' eklenince, bütün bir 68 ve 78 kuşağı, üstesinden kolay kolay gelinemeyen bir travma ve çaresizlik hissiyle ketlenmiş gibidir. Söz konusu durgunluk ve etkisizleşme de, eskinin "fırtınalı deniz"ine (farklı örgüt ve geleneklerden gelen sosyalistlerin anılarında sıklıkla başvurulan bir metafordur bu) derin bir özlem ve nostalji beslemeye itmiştir kendilerini o günlerde yeni baştan doğurmuş olanları. Belleğin derinliklerinde birbirinden kopuk parçalar halinde bulunan geçmişin imgeleri, yeniden bir araya getirilerek bir bütünlük ve anlam kazanacak ve kayıp zamanın "restore edilmiş" berrak bir resmi şimdiye ışık tutabilmeye devam edecektir.[6] Zira "kavganın sıcağında" sarılınan dünya artık bütünlüğünü kaybetmiştir,[7] "aşksız ve paramparçadır yaşam" ve hiç olmazsa kavganın anısı yaşama ve dünyaya bugün yitirmiş olduğu bütünlüğü geri kazandırabilecektir. Sezai Sarıoğlu, geçenlerde yitirdiğimiz '70'li yıllardaki Dev-Genç'in başkanlarından Bülent Uluer'in anı kitabına yazdığı önsözde, bu yorumu destekler mahiyette, solda iyiden iyiye yerleşikleşmeye başlayan bu geçmişe sığınma tavrını bugün içerisinde bulunulan bir şaşkınlık ve ne yapacağını bilememe durumuyla açıklayabileceğimize dikkat çeker:

> Dünyayı yorumlama ve değiştirme bahsinde hem kitlelerde hem de birbirimizde kapsam alanımız azaldıkça, hangi geleceğe, hangi şimdiye, hangi dağa bakacağımızı; hangi sese kulak vereceğimizi şaşırdık. Sonunda bakabileceğimiz bir geçmiş bulduk ve orayı mesken edindik.[8]

Bakışını geçmişe çevirmenin, tamamen iyileştirici olduğunu söyleyemeyecek olsak da, kuşkusuz

4 '70'lerde TKP/ML hareketinde yer almış olan Ali Türker Ertuncay kendi yaşam öyküsünü böyle bir ihtiyacı karşılamak üzere kaleme aldığını belirtir ve "eli kalem tutan" bütün eski solculara da yazmaları için çağrı yapar: "Tüm sol hareketler içinde yer alan ve eğitim seviyesi ne olursa olsun eli kalem tutan bütün arkadaşlar ölümle kucaklaşmadan önce kaleme kâğıda sarılmak zorundadır. 'Herkes'e bu metinlerle açık çağrı yapıyorum. Herkes, kişisel hikâyesini anlatmalıdır. Ne yazık ki, bunca yıldan sonra, sağlıklı 'örgütsel hikâyelere' başka türlü ulaşma olanağımız olmadığını hepimiz görmüş durumdayız... Gelecek kuşaklara bilgi ve deneyim aktarımı ancak bu şekilde olacaktır. Belki de asıl derdim, '12 Eylül'ün özeleştirisini yaptık' diyenlere, özeleştirinin 'ortada kuyu var, yandan geç' demek olmadığını anlatmak" Ali Türker Ertuncay (2015), *Görülememiştir: Bir TKP/ML Sanığının Günlükleri*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, s. 7.

5 Yeri gelmişken, 68 ve 78 tarihleri ve kuşaklarından neden yalnızca birini tercih etmeyip her ikisini de odağımıza aldığımıza açıklık getirelim. Elbette '70'lerin ikincisi yarısında sosyalist mücadele, 1968'den farklı olarak öngörülemeyecek bir kitleselliğe ulaşmak ve 'şiddetli' bir çehreye bürünmekle kendi hususiyetlerini yaratabilmiştir. Yine de, aralarındaki bütün farklılıklara ve kırılmalara rağmen, Türkiye bağlamında, 1974 affından sonra gelişen sosyalist hareketlerin kendilerini 1968 ile 1971-72 kopuşu arasında yaratılan devrimci müktesebatın yer yer eleştirel de olsa teorik ve pratik düzeyde devamcıları olarak gördüklerini ve hep o döneme referansla kendilerini yeniden inşa ettiklerini göz ardı edemeyiz. Hayatta kalan ve hapisten çıkabilen 68'lilerin önemli bir çoğunluğu da zaten '70'lerdeki devrimci parti, yapı ve hareketlerin içerisinde bilfiil yer almayı tercih etmiştir. Bu süreklilikler zemininde, 68 ve 78'i aynı kavganın iki evresi olarak birbirinden çok da ayrıştıramayız. Dolayısıyla bu iki tarihle simgelenen mücadeleye farklı zamanlarda dâhil olan sosyalistlerin geçmişi hatırlama deneyimleri de benzer karakterler ve kaygılarla şekillenmiş gibidir.

6 Swetlana Boym, tarihsel boşlukları, kopuklukları ve aşınmaları onararak yitirilmiş olanı "yeniden kurma"ya yönelen bu çabayı "restore edici nostalji" olarak adlandırır. Svetlana Boym (2008), *Nostaljinin Geleceği*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Metis Yayınları, s. 76-97.

7 78'liler Derneği başkanlarından Celalettin Can bu parçalanmışlığı şu sözlerle dile getirir: "Yaşamın bütünlüğü bozulmuştur. İnsana ait duygular, istekler birbirinden ve devrimci mücadeleden ayrılmış, kendi başlarına yol almışlardır. Burada devrimcilik, şurada iş yaşamı, bir yanda aşk... Yaşantı yoğunluğunu yitirmiştir. 78'li işte bu tabloda yadırgamıştır kendisini" Celalettin Can (2001), *78'liler Sorguluyor*, İstanbul, 78'liler Vakfı Girişimi Yayını, s. 47.

8 Sezai Sarıoğlu (2015), "Önsöz", *Bülent Uluer Anlatıyor: Çerkesim, Türküm, Kürdüm, Sosyalistim*, Sezai Sarıoğlu (yay. haz.), Ankara, Dipnot Yayınları, s. 9.

iyi hissettirici, en azından bu parçalanmış dünyada varoluşu korumaya katkı sağlayıcı bir tarafı vardır. Yine de bu yorum çerçevesine bağlı kaldığımızda, geçmişi "mesken edinme"nin, geleceğe sırtını dönmeye, şimdi içerisinden geleceğe doğru kıvılcımlar saçabilecek umut uçlarını lehimlemeye, olası bir projeksiyonu baştan iptal etmeye dönük güçlü bir eğilim barındırdığını işaret edebiliriz. Hatta yorumu daha da kötümserleştirecek olursak, bu tavrı gecikmiş bir 'ölüm ilanı' bile sayabiliriz: Bütün o geçmişi restore etme girişimleri, dolaylı olarak kavganın sona erdiğini, devrim ihtimalinin tükendiğini, üstelik niyet edilenin aksine, o kavga ve ihtimalin artık bugüne etki edemeyecek harcanmış bir mirasa dönüştüğünü alttan alta fısıldamıyor mudur biraz da? Hatırlamanın kendini yeniden doğurma ya da yaratma vaadi taşımadığı mı kabul ediliyordur artık?

* * *

Bir kez daha kendini doğurmaya, tazelenmiş bir dirime ve bir kurtuluş beklentisine yol açamayacak olmasından önce, belki de daha kötü ve işleri içinden çıkılmaz kılan nokta, hatırlamanın bir türlü tam anlamıyla gerçekleşemiyor oluşudur. Bir türlü neyin kaybedilmiş olduğu ve kaybedilen şeyin anlamı tam olarak tanımlanıp geride bırakılamayınca, tersinden aslında derin bir unutmanın işareti olarak yorumlanabilecek bir hatırlama takıntısı baş göstermeye başlamış gibidir. Sadece kişisel anı ve söyleşilerle değil, resmî kanallardan yürütülen bütün o anmalar ve törenlerle de idealize edilen, mitoslaştırılan devrimci mücadelenin bakiyesi, paradoksal olarak giderek daha fazla geçmişe gömülmeye ve silikleşmeye mahkûm ediliyordur. Geçmiş ile şimdi arasında sürekli bir refleksiyon halinde kaybolmuştur bellek ve bir türlü istediği yere varamıyordur.[9] Mücadelenin anısı, bitmeyen bu refleksiyon hali boyunca, yeni politik ilhamları besleyebilmekten de giderek uzaklaşıyordur.

Ali ile Hoca karakterleri arasında geçen diyalogun fonunu oluşturan Yeni Türkü'nün "Kalbim Kırmızı" şarkısı söz konusu arada kalma halinin bir yorumunu sunuyor gibidir: "*Kaybolmuşuz* sürgününde/ *kilitlenmiş* hayallerin/ zamanların gölgesinde". "Kaybolma" ve "kilitlenme", Walter Benjamin'in 1931 gibi netameli bir tarihin "kötü hava"sında, Erich Kästner'in şiirleri üzerinden, Weimar Almanyası'nın radikal sosyalistlerinin saflarında teşhis ettiği ve hatırlamanın başarısızlığı bağlamında bugünkü Türkiye solunun önemli bir çoğunluğunun durumuna da teşmil edilebilecek bir tavrın, "sol melankoli"nin, tanımlayıcı sıfatları olarak görülebilir. Benjamin, söylem ve retorikteki radikalliğini politik eylem düzeyinde gösteremeyen ve aslında "kötümser bir sessizliğin tadını çıkarmak"tan başka bir kaygı gütmediğini düşündüğü sosyalistleri, "siyasal mücadeleyi zorunlu bir karardan bir haz nesnesine", daha da kötüsü, bir tüketim meselesine dönüştürmekle itham eder.[10] Kötümser sessizlik konumunda bütün "devrimci refleksler", burjuva ortak duyusuna "tüketime sunulabilecek avuntu ve eğlence nesneleri" olarak aktarılır, şeyleşir ve birer refleks olmaktan çıkarlar. Haz nesnesine erişim her zaman "gerçeklik ilkesi" tarafından sekteye uğratılacağından, Benjamin'in "ıstıraplı budalalığa" dönüştüğünü öne sürdüğü bu sol melankolik tavır, bir tür "peklik" ya da "kabızlık"la at başı gider. Siyasal mücadelenin eksikliği, ne gerçek bir tatmin sağlanabilmesine imkân veriyor, ne de siyasal eylemi tetikleyebilecek radikal bir atılımı esinleyebiliyordur. "Toplumsal bedenin özsuyu kurumaya başladığı için, her yerde bir tıkanıklık baş göstermiştir" Sol melankoli "havayı" berraklaştırabilecek bir görüden yoksun bırakıyordur 'radikal' sosyalistleri.[11]

Wendy Brown, Benjamin'in betimleme düzeyinde bıraktığı "sol melankoli" kavramını Freud'tan destek alarak daha derinlikli hale getirir. Sol melankoli, Brown'a göre, belirli bir politik ideale ya da analize, bu ideal ya da analizi dondurmak ve

9 Swetlana Boym, belleğin yitirdiği şeyle bağlantısını ne doğrudan tanımlayabildiği ne de ondan tam olarak uzaklaşabildiği bu arada kalma halini, "refleksif nostalji" terimiyle karşılar. Önceki dipnotta kısaca tanımladığımız "restore edici nostalji" ile "refleksif nostalji" arasındaki ilişki üzerine daha fazla düşünmek isteyenler Boym'un yukarıda künyesini verdiğimiz kitabına başvurabilir.

10 Walter Benjamin (2005) [1931], "Left-Wing Melancholy", *Selected Writings (1931-1934)*, Cilt II, Micheal W. Jennings, Howard Eiland ve Gary Smith (ed.), Boston, Harvard University Press, s. 425.

11 A.g.m., s. 424.

güçten düşürmek pahasına, bugün ve burada uç veren radikal dönüşüm olanaklarından daha fazla angaje olmakla maluldür. Geçmişteki politik bağlılıkları ve kimliği ile "narsisistik bir takıntıyla" özdeşleşen sol melankolik, bir türlü bağımsızlaşamadığı kayıp nesne ya da ideale beslediği "sadakatin" gölgesinde dünyaya dair arzu yatırımını geri çeker. "Kendi sol tutku ve akıllarımızı, analiz ve açıklamalarımızı, bu analiz ve açıklamalarla değiştirmeye çalıştığımız mevcut dünyadan daha çok sevmekle" karakterize olur bu narsisistik özdeşleşme.[12] Melankoliyi, 'sağlıklı' bir yas çalışmasından farklı olarak, bir 'takıntı' ya da 'ketlenme' haline getiren şey, melankoliğin neyi kaybetmiş olduğunun ya da yitirdiği şeyin onun için taşıdığı anlamın tam olarak bilincine varamamasıdır. Melankolide yitirilmiş nesne bilinçten çekilmiş ve bilinçdışının alanına taşınmıştır ki yasın belirli bir süre içinde sonlanırken melankolinin devamlılık gösterip kronikleşmesinin sebebi de bu yer değiştirmedir. Kaybın tanımlanamaması hali, melankoliğin yitik nesneyle ikircimli ve çelişkili bir aşk-nefret ilişkisi geliştirmesine neden olur. Geçmişteki kayıp ideal, hem yoğun bir güzelleme ve yüceltmeye tâbi tutulabilip, hem de tamamen yargılama, suçlama ve mahkûm etmeye konu olabiliyordur. Freud'un melankoli tanımını izleyen bu açıklama çerçevesine göre, Türkiyeli sosyalistler de geçmişin bakiyesini işleme bağlamında, o geçmişin simgelediği her şeyle birlikte mahkûm edilmesi ile hiçbir eleştiriye tâbi tutmadan alabildiğine romantize edilip, mitoslaştırılıp yüceltilmesi tutumları arasında gerilimli bir salınım halinde "kötümser bir sessizliğe" saplanmışlardır. Solda 'durmaktan' ya da eski pozisyonları korumaktan devşirilen hazza, başka deyişle, sosyalistlerin kendilerine beslediği (öz)sevgiye zemin teşkil eden, sol analizin, ona bağlılıklarını koruyan taraftarlarına, iyiye, güzele ve doğruya dair açık ve net bir resim, vaat ve patika sunabilmesi değil midir? Bugün, örgütlü solun önemli bir çoğunluğu, kendilerini sürekli "haklı" çıkaracağını düşündükleri kötümser pozisyonlarda, sola bağlılıklarını sürdürenlere dünyayı değiştirmeye dair bütüncül bir vaat ve patika sunabilmekte zorlanıyordur. Dünyaya inancın yitirildiği ve 'haklı çıkmanın' neredeyse yegâne politik vaade dönüştüğü bir konjonktürde, sol, özsaygısını, kimliğini ve varoluşunu yitirmemek için, onu yalnızca güçten düşürücü bir kötümserliğe hapsetmekle kalmayıp özyıkımının da kapısını aralayan bir melankoliye sarılmaktan başka yol açamıyordur kendine.

İlk bakışta Freudcu psikanalizden mülhem sol melankoli 'teşhisine' ikna olabilmemiz için yeterli 'semptomları' taşıyor gibi görünür Türkiye solu.[13] Evet; bugün solun daha eşit, özgür ve sömürüsüz bir dünyaya dair politik vaadinin yoğunluğunu yitirmesi, kitlelerde tam anlamıyla karşılığını bulamamasıyla koşullanan dağınıklık ve ne yapacağını bilememe hali, 'eski' solcuları, önlenemeyen bir 'refleksle', "yitik ev"i yeniden bulmak üzere 68 ve '70'lerdeki siyasal mücadelenin kayıp imgesine doğru sonlanamayacak bir yolculuğa çıkarmıştır. Evet; melankoliğin yitirdiği şeyin kendisi için taşıdığı anlamı bir türlü bütünsel ve nihai olarak tanımlayamamasını andırır biçimde, artık çekişmeli bir 'miras' davasına da konu olan bu "ev"e bir türlü değer biçilemiyor gibidir. Gerçekten de, 'teşhisi' doğrularcasına, çoğu anı çalışmasında geçmişin imgesine dair netameli ve ikircimli bir tavır belirmiyor mudur? Bir yandan, gelecek güzel günlere ve bu günlere ulaşmayı sağlayacak bir devrimin yakın olduğuna inancın kitleleri sardığı lekesiz bir neşe ve umut çağı olarak özlemle yâd edilen yıllar, diğer yandan politik mücadelenin gölgesinde hayatın ıskalandığı, hayallerin ertelendiği, arzuların ketlendiği gri ve soluk bir yoksunluk evresi olarak yakınmayla anılır. Evet; Benjamin'in de işaret ettiği gibi, geçmişin erişemediği ve bugüne taşıyamadığı imgesinin gölgesinde keder ve ıstıraplı bir sessizliğe gömülen ve politik eylem düzleminde giderek etkisizleşen sol, öte yandan kendi efsanevi figürlerinin,

12 Wendy Brown (2003), "Resisting Left Melancholia", *Loss: Politics of Mourning*, David L. Eng ve David Kazanjian (der.), California, University of California Press, s. 458-460.

13 Üstelik Türkiye solunun bugünkü durumunu kavrayabilmek açısından epey bir rağbet de görmüştür bu 'teşhis'. Birkaç örnek için bkz: Şükrü Argın (2003), "Sol Melankoli, Aktif Unutma ve Yeni Bir Başlangıç", *Birikim*, 165, s.39-45; Ahmet İnsel, "Sol Melankoli", *Radikal*, 27 Eylül 2011; H. Neşe Özgen, "Küba, sevgilim... Yas ve Melankoli üzerine...", http://haber.sol.org.tr/bizimamerika/kuba-sevgilim-yas-ve-melankoli-uzerine-40080 (son güncelleme tarihi 26.03.2018).

aşırı bir romantizm halesiyle donattığı imgelerinin, yaşadığımız imaj çağında popüler kültüre birer tüketim nesnesi olarak dâhil olmasından açık ya da örtük bir haz ve tatmin duymaktan da kendini alamıyor gibidir. Semptomlar çoğaltılabilir. Yine de, gücünü, cazibesini ve ikna ediciliğini biraz da "abartısından" devşiren her yorum gibi, kolayca kendini kaptırabilmeye karşı bir temkinliliği de paradoksal olarak besliyordur sanki sol melankoli açıklaması.[14] Hatırlamanın geçmişin kayıp imgelerine tam olarak nüfuz edememesi, bir türlü tam anlamıyla gerçekleşememesi her durumda bize melankolik bir ketlenmeyi mi haber vermektedir? Geçmiş zamanın aslına uygun bir kopyasına ulaşabilmek, kaybı tam olarak tanımlayabilmek mümkün müdür sahiden? Unutuşa bırakıldıklarında "bir ölüm tehlikesine" rağmen güçlerini koruyan anılar, tam da el altında ve denetlenebilir halde bulundukları bir anda "güneşin vurduğu ince duvar kâğıtları gibi solmuyor" mudur?[15] Hatırlama ve unutma deneyimini kuran tam da bu deneyimin doğasında bulunan bir eksiklik, 'başarısızlık' ve tamamlanamama hali değil midir biraz da? Öte yandan, büyülü bir geçmişin anısı, travmatik kesintilere ve yıkımlara maruz kalmış olsa bile, kötümser bir melankolinin ötesinde, farklı bir şey olarak bugün yeniden canlandırılma ve geleceğe yönelik umut nüvelerini besleme olasılığından tamamen yoksun mudur? Hatırlama çabası, bugüne ve geleceğe yönelmiş bir çehre barındırmıyor mudur hiç?

* * *

Hatırlamanın bugüne ve geleceğe yönelik üretici ve yaratıcı imkânlar barındırıp barındıramadığını değerlendirebilmek için belki de problemi tersine çevirmeliyiz: Belleğin aktive olmasına dair sorun, bugün Türkiye'de solun kendi kimliğini etkili bir biçimde yeniden inşa edebilmesini sakatlayan bir dağınıklığın, parçalanmışlığın, demek bir yoksunluk ve eksiğin, geçmişin bütüncül imgesinin sağlayabileceği malzemeyle kapatılabilmesi değil, kavganın sıcağında ya da "fırtına"sında bir türlü kavranamayan, yeniden doğumlarına yol açtığı öznelere olumlu manada dayanılmaz gelen bir artığın ya da fazlanın bugün nasıl işlenebileceği sorunudur biraz da. Genel olarak sol siyaseti, uğruna savaştığı şey yenilgiyle sonuçlanmış olmasına rağmen tarihsel koşulların belirleyiciliğinin ötesinde sürekli yeni bir imkân olarak güncel kılabilen, devrimcileri yenilgiden bile umutlanmaya, yeni bir mücadeleyi başlatabilmeye açık tutabilen bir artık ya da fazlalıktır bu. Tarihsel konjonktürlerde belirlenim kazanmış ve yenilgi ve yıkımlarla solgunlaşmış olsa da, tam da tarihsel zaman tarafından tüketilemeyecek ve zamansız olmasından kaynağını alır yeniden hatırlanmaya değer oluşu. Hatırlama, faillerinde bir "heyecan" yaratabiliyorsa, geleceği yeniden inşa etmeye dair küçük de olsa bir imkân barındırabiliyorsa eğer, bu heyecan ve imkânı geçmişin zamansız artığının (bir "hayalet" diyebilir miyiz buna?) yarattığı yeğinlikte aramayı deneyebiliriz.[16]

Türkiye bağlamında "1968" ve kırılmalara rağmen bir biçimde devamı olarak görebileceğimiz "1978", toplumsal ve siyasal mücadelelerin devletin çizdiği çerçeveden taştığı, toplumun üzerinde geneli itibarıyla karara varılmış görünen müesses nizamının ("sınıfsız, zümresiz...") problematize olmaya başladığı, ufukta beliren daha eşit, özgür ve sömürüsüz başka bir dünya imkânının kitleleri hummalı bir arayışa sürüklediği istisnai bir zaman diliminin iki simge tarihi. Bütün ideolojik ve politik eksikliklerine, stratejik hatalarına, yanılsamalarına rağmen, toplumun hatırı sayılır bir kısmının kendinde hoş görülemez olanı keşfetmeye, mevcut olana tahammül edememeye başladığı ve 'gelmekte olan'ın açtığı ufukta kendini yeniden yaratmaya koyulduğu iki önemli eşik. Bu iki eşiği hangi tarihsel koşulların hazırladığı,

14 Adorno, "psikanalizde sadece abartılar doğrudur" derken çok mu haksızdır? Theodor W. Adorno (2012) [1951], *Minima Moralia*, çev.: Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, İstanbul, Metis Yayınları, s. 53.

15 A.g.e., s. 172.

16 Ergun Aydınoğlu, doğrudan son dönemki anı kitapları furyasına dâhil edemeyeceğimiz nispeten erken tarihli bir anı çalışmasında bu "heyecanı" şöyle tarif eder: "Raymond Queneau hafızayı 'geleceği bombalamak isteyen bir zaman siperi' olarak tanımlıyordu. Peki var mı benim hafızamda da öylesi bir patlayıcı güç? Bazen 'var' gibime geliyor. Hem de ne kadar çok. Boşuna mı, arada düşünürken bile nasıl yüreğim çarpıyor. 'Aman, şimdi patlayacak diye'. Aklımı çeliyor bu heyecan" Ergun Aydınoğlu (1996), *Söylenmese de Olurdu*, İstanbul, Belge Yayınları, s. 17.

hangi sınıfsal ve siyasal dinamiklerin, çelişkilerin belirlediği, bu eşiklerden geçerken hangi sonuçların doğduğu bilhassa tarihçiler tarafından pek çok kez ele alınıp tüketilmeye çalışılmıştır. İktidar değişimlerine odaklanan makro siyasetin bakış açısından, sol hareketlerin öyle zannedildiği kadar kayda değer bir çoğunluğu etkileyemediği ve kazanımlarının sınırlı kaldığı, mücadelenin etkisinin düzen tarafından kolayca massedildiği ve aşıldığı, 'nesnel' ve 'gerçekçi' bir tarzda sıkça tespit de edilmiştir. Sol içerisinden bile, bu iki simgesel tarihle özdeşleşen hareketin bastırıldığı, kapıldığı, yenildiği ve aşıldığı zaman zaman soğukkanlılıkla ilan edilmiştir. Oysa bu eşikler, tarihsel nedenlerine, koşullarına ve gözle görülür sonuçlarına indirgenemeyecek aşılamaz bir 'olay' tarafını barındırmıştır kendilerinde. Tarihin bakış açısından hiçbir şey değişmemiş ya da gerçekleşmemiş gibi görünebilir ama olayın içerisinde kendilerini yeniden kuranlar için "küçük dünyaların oluşumuna benzer biçimde" tarihten kurtulan sayısız dönüşüm tetiklenmiştir.[17] Olabildiğince çok bakışın birbiriyle buluşması, olabildiğince çok sözün birbirini yankılaması, olabildiğince çok elin birbirini yakalamasıyla, dünyaya dair yeni düşünme, eyleme, hissetme tarzları uç vermiştir. Olayın zamanda açtığı yarıkta, "yeni bir olabilirlikler sahası" belirmiş,[18] gerçekleşmemiş ya da edimselleşmemiş olsa da "bütün mümkünlerin kıyısına" gelinmiştir. Bugün 'eski' solcuların belleklerini onca yenilgiden ve yıkımdan sonra bu yenilgi ve yıkımlar hiç yaşanmamış gibi yeniden heyecanla titreşime açabilen, biraz da, tarihsel olarak gerçekleşmesinden bağımsız olarak, olayın hiçbir zaman bütünüyle iptal edilemeyecek, tüketilemeyecek, aşılamayacak zamansız fazlalığı değil midir?

Pek çok anı çalışması, sol resmî tarih anlatılarındaki özeleştiri ve analizin eksikliğini giderecek "belgeler" sunabilmek kaygısıyla, ayıklamadan geçirmeden olguları istifleme yoluna gitmiş ve kendini epeyce tıknazlaştırabilmiştir aslında. Olgular, ayrıntılar, isimler, tarihler üst üste yığılırken, çoğu zaman, küçük dünyaların oluşumuna benzeyen moleküler dönüşümler hissedilemez, yeni bir dünyanın ufkunda tetiklenen özneleşme deneyiminin anlam ve etkileri okunamaz olur. Olguların ve gelişmelerin yüzeyinden tüten başka bir dünyanın içkin olanakları buharlaşır satırlarda. Yine de, tarihsel zamanın olgusal düzleminden nadir de olsa kopulduğu yerlerde bellek, gerçekleşmemiş ama bütün olgulardan daha gerçek görünen içkin olanakların öznelerde yarattığı dönüşümün izlerini de kaydetmeye başlar. Yaşam öyküsü, bu sapma anlarında, sanki hiç yaşanmamış bir deneyimin anısını retroaktif olarak kuruyormuşçasına kendinden şüpheye düşer. Böylesi bir şüpheyi, Devrimci Yol hareketine dâhil olmuş Mahmut Memduh Uyan'ın *Kardeşim Hepsi Hikâye!* adlı anı çalışmasının başındaki takdimde yoğun bir şekilde hissedebiliriz:

> ...Sonra insan yaşar ve 'yaşanmış'tan ne kastedildiğinin ayırdına varır, 'yaşanması mümkün' sözünün ne anlattığını öğrenir. Sonra, bazılarının yaşanmışlıklarının bazıları için masal, bazıları için hayal ürünü olduğunu, 'yaşanması mümkün'ün çılgınlık, muhtemelin yoldan çıkmışlık sayıldığını öğrenir...*Kardeşim hepsi hikaye*!... yaşanmış ve yaşanması mümkün olanlara dair beni de içine alan bir kuşağın, arkadaşlarımın hikayesi.[19]

Bu şüpheyi, ilk bakışta, bir retorik jestin ürünü ya da anlatılanların salt bir kurgunun yansıması olup olmadığına dair bir kaygının yansıması olarak okuyabiliriz. Anlatıcının niyeti de bu yönde olabilir elbette. Ne var ki, bu şüphede, belleğin olguların düzleminden taştığını, geçmişte olmuş bitmiş olanların aslına uygun kopyalarını çıkarma kaygısının ötesine geçtiğini, ölçülebilir olandan daha çok duyumsanabilir bir artığın, olguların kimi zaman içine sıkışan kimi zamansa bütün bir göğünü kaplayan "bütün mümkünlerin" kayıp izlerini takip etmeye yöneldiğini haber veren bir 'fazlalık' da belirir. Geçmişin fiili hale gelmemiş, edimselleşmemiş çizgilerinin, kendi içinde farklanan-farklılaşan yollarının da keşfine çıkar bellek; kendisi için belki de hiç var olmamış

17 Gilles Deleuze ve Félix Guattari (2013), *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, s. 107.

18 Gilles Deleuze ve Félix Guattari (2009), "68 Mayıs'ı Yaşanmadı", *İki Delilik Rejimi*, (yay. haz. David Lapoujade), çev: Mahir Ender Keskin, İstanbul, Bağlam Yayınları, s. 239.

19 Mahmut Memduh Uyan (2015), *Kardeşim Hepsi Hikaye!*, Ankara, Dipnot Yayınları, s. 9-10.

öteki geçmişlerin, hiç yaşamadığı hayatların, kendi hayatına ve geçmişine eşlik eden, onu sarmalayan "virtüel bir nebüloz"una temas eder.[20] (Belleğin, nasıl kolektif bir bellek olmaya evrilebileceğinin de bir yolunu sunar bu temas). Alıntıladığımız pasajda hatırlamayı tetikleyen, melankolik ketlenmedeki gibi kayba ulaşamama, onu geride bırakamama huzursuzluğundan çok, kendisine fazla gelen bir duygulanımsal yeğinliği hissedebilme ve işleyebilme heyecanıdır artık. Olgular arasındaki neden-sonuç dizilerini çıkarmaya bağlı kalan bilinçli ve iradi "aslında ne oldu?" sorusu, yeni bir mahiyet kazanmış gibidir: Tam olarak kavranamayan, anlamlandırılamayan, afallatıcı bir olayın yarattığı kesinti sordurur artık "ne oldu?" sorusunu. Ölü zaman parçaları değil, hâlâ nefes alışverişleri hissedilen ele gelmez bir deneyimdir bu sorunun muhatabı.

Yaşam öykülerinin tamamen tarihin tüketemediği bu deneyimin etkisini işlemek ve güncellemek arzusuyla kaleme alındığını öne sürmek bir aşırı yorum tehlikesini barındırabilir. Elbette, bugün içerisinde bulunulan sıkışıklık ve dağınıklık geçmişe sığınmaya yönelik meşru ve anlaşılır bir tavrı da besliyordur. Yine de belleğin çabasında, onu edilgin biçimde güçten düşürücü bir melankoliye saplanmaktan kurtarabilip, bugün ve burada yeni duyumsama, düşünme devrelerini titreşime sokabilecek göz ardı edemeyeceğimiz bir imkân ve kudret de saklıdır. Hatırlama, geçmişin kopyalarının çıkarılması işlevinden sapıp, güncelliğini yitirmeyen içkin olanaklar alanının olguların düzeyinin altında sıkışmış enerjisini işlemeye başlayabildiğinde kudretini açığa çıkarıp, başka bir dünyaya dair nicedir yitirilmiş bir inancı tazeleyebilir. Geleceğin henüz kullanılmamış imkânlarına bakışını çevirebilen bir hatırlama, geçmişin tüketilmemiş parıltılarını yakalayabilen bir umut.[21] Ne geçmiş edilgin bir hatırlamanın nesnesi olur artık, ne de gelecek dayanaksız bir umut ve beklentinin: "Ne geçmiş tüken[ir], ne yarınlar" Geçmiş ile geleceğin birbirlerine kefil olabileceği bir şimdiki-zaman, belleğin kuvvetleriyle arzunun kuvvetleri arasındaki bir karşılaşmanın gerçekleşebileceği uğraktır da. Yeni politik deneyleri esinleyebilecek yaratıcı ve üretici potansiyelini ortaya çıkarabildiğinde, bellek, geleceği kurabilecek devrimci arzuya ket vurmak yerine onu aktif kılabilecek, bağlantılarını çoğaltabilecek bir cesaret kaynağına da dönüşebilir.

* * *

"Ezilenlerin geleneği" bugün Alilerin sırtına bunaltıcı bir ağırlık gibi çöküyor olabilir. Büyülü bir mücadelenin anısını canlandırma arzusunun, "ne kadar hüzne mal olacağını kestirebilmek" kolay değildir elbette.[22] Yine de, çoğu zaman sarsıcı bir hüzünden geçmeyi gerektiriyorsa da, geçmişin artığı, kaybedilmiş olanı sadakatle aynen tekrarlamaya çalışmak yerine, o kapanmaz artığın parlayışlarını şimdiki-zamanda yorumlayarak işlemek isteyenler için, güçlü bir "fırtına" olmasa da, "kötü havayı" dağıtabilmeye yardımcı olabilecek esin(ti)ler yayabilir. 'Havayı koklamayı' bilmek, aktüel olana hapsolmuş stratejik-taktik bir beceri ve sezginin yanında, bu esintileri dinleyebilmeye dair yeni bir duyumsama tarzına yerleşebilmeye de karşılık gelmiyor mudur biraz da?

20 Alia Al-Saji (2004), "The Memory of Another Past: Bergson, Deleuze and a new theory of time", *Continental Philosophy Review*, 37(2), s. 226.

21 Orhan Koçak, Turgut Uyar şiirinin yorumu bağlamında, geleceği ve geçmişi aynı anda hesaba katan bir hatırlama ve bekleyişi, güzel bir ifadeyle, "geleceğe doğru hatırlama ve geçmişe doğru umut" olarak tanımlar. Orhan Koçak (2014), *Bahisleri Yükseltmek*, İstanbul, Metis Yayınları, s. 203.

22 "Kartaca'yı yeniden canlandırma çabasının ne kadar hüzne mal olacağını çok az kişi takdir edebilir." Flaubert'den aktaran Walter Benjamin (2008) [1940], "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, Nurdan Gürbilek (yay. haz.), İstanbul, Metis Yayınları, s. 42.

"Sen hâlâ 1968'den kalma dinozor bir Marksist misin?": Allah için öyleyim

ESAT ARSLAN

(Bu metin Micael Hardt ve Antonio Negri'nin *İmparatorluk* serisinde bana hediye ettiği ruhla yazılmıştır. Okur bu metinde elbette ki ciddi yanlışlıklar bulacaktır. Söylediklerimin hepsi tartışmaya, düzeltilmeye ve yanlışlanmaya açıktır. Bu metni okura sunmakla özgürlük ve adalet mücadelelerimize destek olmaktan başka bir amacım yoktur.)

Gündelik ve yüzeysel olayları bir kenara bırakıp, geçmişin derinliklerinden gelen akıntıların yeryüzünün gelecek 50 yılına nasıl bir biçim vereceğine baktığımızda devrimin belki de çok yakın olduğunu söyleyebiliyorum, ama eğer dünya solu oyunu doğru oynarsa... Yani insanlığa işçisinden kadınına, dindarından idealist bir burjuva çocuğuna arzulanabilir ve yaşanabilir bir gelecek tahayyülü sunarsa... Ve bunu yaparken insanlığın geçmişten gelen derin bilgeliğine gerekli saygıyı sunarsa... Aksi takdirde insan için temel bir ihtiyaç olan zamansal süreklilik bağı kopar. Ve zamansal sürekliliği korumayan ve geçmişin bilgeliğine reddiye çeken bir ütopya kaybetmeye mahkûmdur.

DEVRİM HİÇ BU KADAR YAKIN OLMAMIŞTI!

Gelecek 50 yılda tahminen nelere şahit olacağız?

(1) ABD-Avrupa bloku ile Çin-Rusya bloku daha da gerecek birbirini. Ve Batı bloku Hindistan'ı bu iki ülkeye karşı kullanmak isteyecek. Bu gerilim çok büyük olasılıkla önümüzdeki 50 yılda fiziki savaş durumuna geçmeyecek. O aşamaya kadar kat edilebilecek ve tarafların birbirini açık dünya savaşına başvurmadan yenilgiye zorlayacağı çok adım var. Ortadoğu'da ise Arap Baharı'nın ikinci raundu başlayacak. 15 Temmuz darbesinin başarısız olmasından sonra başladı bile... Çin, Afrika ve Latin Amerika'daki performansının da gösterdiği üzere yükselen güç... Ve Rusya'nın silahlarına kendi teknolojisini üretebilme becerisini ekleyebildiğinde Batı'dan daha da güçlü bir blok teşkil etmiş olacak. Çin daha rahat... ABD statik olarak çok daha güçlü olduğu halde bir süreç okumasında inişe geçmiş olduğu için yenilgi korkusuyla daha gergin ve depresif oynayacak. Ortadoğu'da ciddi halk hareketlenmeleri olacak. Fakat bu hareketler Arap Baharı'nın ilk raundunun tecrübesiyle çok daha fazla ihtiyatlı olacak.

(2) 2008 finansal krizinin etkilerini daha yoğun olarak yaşayacağız. Eşitsizlik olgusu sıradan Batılı halkları daha çok rahatsız edecek. Sanders kafalı eşitlikçi liderlerin Batı'da sözü daha çok dinlenecek. Aynı Yunanistan'da olduğu gibi gelişmiş Batı ülkelerinde sosyalist partilerin iktidara geldiğini görebileceğiz. Ve yeni bir finansal kriz doğması durumunda bu sefer sadece reel ekonomi değil, hayli borçlanmış devlet kurumları da çökecek. Eğer Çin yeteri kadar büyüyemeyen dünya ekonomisine yeteri kadar ihracat yapamazsa ve Çin'in büyüme oranları yeteri düzeyi koruyamazsa, Çin yönetiminin de halkları karşısında meşruiyeti hayli zarar görecek... Öyle görünüyor ki, egemenler aynı 1990'larda yaratılmış ve 2001'de patlamış ileri teknoloji balonu gibi, bu tehlikeye karşı Dördüncü Sanayi Devrimi (4SD) adı altın-

da bir balon yarattı. Bu devrim 2025 yılına kadar büyük bir sanayi dönüşümü öngörüyor. 2025 tarihi veriliyor, ekonominin devamı için gelecekten ümitli olmak gerekiyor çünkü. 2025 bu işlevi görüyor. Eğer 4SD, 2025 yılında gerekli aşamaya gelmezse bu balon patlayacak ve büyük bir yıkım yaratacak. Sadece ekonomi değil devlet kurumları da hayli sıkıntı çekecek.

(3) İktisadi büyüme için gerekli kaynakların olası yetersizliği, küresel ısınma ve çevre kirliliği sorunları daha da çok tartışılacak. Aslında temel ihtiyaçların tatmini açısından ABD ve Avrupa'nın daha fazla büyümeye ihtiyacı yok. Bu bölgelerin daha adil bir paylaşıma ihtiyacı var. Ve tüketim kültürü değil de, insan ihtiyaçlarının maddi-manevi bütünlüğü göze alındığında dünyanın geri kalanının biraz daha fazla büyümesi yeterli. Fakat bugünkü zengin-fakir hiyerarşisinin göze batmaması tamamen büyüme ideolojisinin göz boyamasına bağlı olduğu için Batılı egemenler büyüme ideolojisini pompalıyor. Dünyanın geri kalanındaki egemenler de, birileri büyürken diğerleri az büyürse dünyaya kıyasla hayli geride kalmış olacağı için kendilerini büyüme ideolojisine mahkûm hissediyor. Oysa yeryüzünün kaynaklarına ve çevreye duyarlı farklı bir maddi-manevi kalkınma perspektifini hayata geçirmek mümkün. Fakat böylesi bir perspektifin hayat bulabilmesi ve halklarda rıza yaratabilmesi için gelir bölüşümünü dünya düzeyinde adil ve hakkaniyetli bir şekle sokmak gerekiyor. Bu ise zenginlerin işine gelmiyor.

(4) Birleşmiş Milletler sistemi Soğuk Savaş'ın sonundan beridir dünya ölçekli bir adalet ve barış vizyonunu yitirmiş durumda. Birleşmiş Milletler, BM Güvenlik Konseyi'nin kendi keyfî kararlarını geri kalan halklara dayatan bir kuruma döndü. Geri kalan uluslar bu durumdan oldukça rahatsız. Homurdanıyorlar. Fakat Güvenlik Konseyi ülkelerine öylesine zincirlenmiş durumdalar ki ağızlarını açıp bir şey söyleyemiyorlar.

(5) Bilişim teknolojilerinin gelişmesi ve göçler sonucunda dünya kültürel olarak bir köy haline geldi. Ulusal sadakat 19. yüzyıldaki demokratik –ilerici– ruhunu 21. yüzyılda yitiriyor. Bilişim teknolojisinin ve göçlerin etkisindeki kuşaklar ya kozmopolitleşiyor ya da faşistleşiyor. ABD ve Avrupa'da gördüğümüz üzere faşistler ve kozmopolitler arasında yoğun bir gerilim yaşanıyor. Özgürlükçü sol ağır bassa da, Batı'nın geleceğinin Trump ve Le Pen'de mi yoksa kozmopolit özgürlükçü solda mı olacağını bilmiyoruz. Ama bu iki kesim arasındaki gerginliğin gelecek elli yılda daha da tırmanacağını söyleyebiliyoruz.

(6) Küresel modernite çağında tüm kadim kültürlerin kapitalizme hizmet edecek bir biçime sokulmaya çalışıldığını görüyoruz, göreceğiz. Bir yandan da kadim dinler ve medeniyetler arası husumetlerin –Batı'daki İslâmofobi gibi– daha da kıpraşacağını tahmin edebiliyoruz. Fakat bu düşmanlık söylemlerine karşı pek çok vicdanlı düşünürün bu inanışlar arasında bir barış atmosferi yaratmaya çalışacağını da daha fazla göreceğiz.

(7) Suudi Arabistan'da şu an örneği görülüyor olduğu üzere Çin ve Hindistan dâhil dünya sathında kadın özgürleşmesi çok daha güçlü bir biçimde baskı yapacak dünya toplumuna. Bu konu çok daha fazla gündeme gelecek. Ve kadın haklarını savunan söylemler kazanacak. Ataerkil düzende kalmak isteyen söylemler kaybedecek.

(8) Ortadoğu'da halklar ve egemenler arasındaki kavga yer altına indi. Egemenlerin halk nezdinde hiçbir meşruiyeti yok. Fakat halklarda gerekli demokratik olgunluk olmadığı için gücü tamamen emperyalist güçlerin desteğine bağlı zorba egemenlerini devirdikten sonra yerine şu an için bir şey koyamıyorlar. Tüm farklılıkları kuşatan kolektif bir gelecek vizyonunun yokluğu, Ortadoğu'nun yaşanmaya değer bir siyasal düzen yaratmasının önündeki ana engel olarak bölgeyi görünüşte bir statükoya mecbur bırakıyor. Fakat alttan alta gerilim tırmanıyor. Sisi, Mübarek'ten daha berbat bir diktatör. Ve Arap Baharı'nın ilk raundunun Suriye'de krize girmesinden sonra devrimci güçler bu ilk raundda ne gibi yanlışlar yapıldığının muhasebesini yapıyor.

(9) Bu gerilimler bugün bile dünya kamuoyunu hayli korkutuyor. Ve vicdan sahibi düşünürleri daha adil, barışçı ve huzur dolu bir tefekküre zorluyor. Ve gelecek elli yılda dünya ölçekli eğitim çok daha fazla gelişeceği için Doğu'sundan Batı'sına halklar dünya sorunları üzerinde çok daha faz-

la bilinçli olacak. Bugün büyük güçlerin istisnasız hepsi tercihini daha güzel bir dünya idealine değil de –ki yeryüzü ölçekli bir hegemonyanın önkoşulu bu güzel dünyayı yaratma çabasıdır– bir ülke olarak daha güçlü olmaya adadığını belli etmiş durumdadır. 1945 sonrası ABD'ye yerküre ölçekli egemenliğini veren bu ideali hayata geçirdiğine inanılmasıydı. Bugün ABD başta olmak üzere yeryüzünün hiçbir gücü hegemonya vaat etmiyor. Ve giderek daha fazla eğitilen halklar böylesi bir güzel dünya için daha da güçlü bir ses vermeye devam edecek. Halklar yerküre ölçeğinde daha da fazla koordine olacak. Ve büyük güçlerin böylesi bir derdi olmadığını daha da fazla görecek. Ve arzularını ve ütopya beklentilerini kanalize edecekleri siyasi oluşumları yaratmaya çalışacak.

(10) Şunu söylemeye çalışıyorum: 68 olayları bir anda patladı. Ve akut olarak 68 devrimcilerini yendiğini söylediğimiz güçler –ekonomide olmasa da (ki dünya ekonomisi 68'de çok güçlü bir durumdaydı)– kültürde 68 değerlerini hayata –tahrif ederek de olsa– geçirerek meşruiyetlerini koruyabilmişlerdi. Önümüzdeki 50 yılda sadece kültürel olarak değil, ekonomik, jeopolitik ve siyasi olarak da dünya kamuoyunu geren süreçler daha da güçlenirken muhtemelen bizler dünya halklarını sokaklarda dünya egemenlerine karşı çok daha fazla isyankâr yürüyüşler içinde göreceğiz. Bugün için mesele vicdan sahibi dünya kamuoyunun ütopya beklentisini doyurabilecek sürdürülebilir bir gelecek vizyonu inşa etmek ve bunun bayraktarlığını yapabilmektir. Gelecek 50 yılın yeryüzüne yön verebilen hegemonik güçleri bu vizyona kavuşmuş ve bunu gerçekçi bir biçimde siyasete dökebilen güçler olacaktır. Çin, Rusya ABD vb. güç ve çıkar peşinde koşan güçler en fazlasından halkların kendilerinden homurdandığı tahakkümler yaratabilirler, hegemonyalar değil. Fakat bugün tahakküm peşinde değil de, dünya halklarına adalet, barış, huzur ve erdem sunan bir hegemonya peşinde koşan önemli bir siyasi oluşum yoktur. Bugün yeryüzünde "hepimiz için daha güzel bir dünya yaratabiliriz" söylemini bayraklaştırmış bir siyasi güç yoktur. Fakat eğer böylesi bir güç meydana çıkarsa ve bu siyaseti dürüst ve gerçekçi bir biçimde sürdürebilirse geleceğin başat gücü olacaktır. Çünkü bugün için yönetim teknolojiye değil, insanların rızasına dayanır. Böylesi bir rıza yaratımı orta vadede teknoloji üreten bireyleri de yanına çeker. Salt teknolojiye dayalı yönetim tahakküm yaratır. "Daha güzel bir yeryüzü" peşindeki hegemonya tesisi çabası ise rıza yaratır. Ve 21. yüzyılın yukarıda saydığım sürdürülmesi bugünkü halinde bile çok zor olan gerilim koşullarında bugünkü ABD'yi taklit eden Çin değil, ABD'nin kısmen sahtekârca da olsa 1940'lı yıllarda izlediği hegemonya siyasetinden ders alan güçlerdir geleceğe yön verecek olan. Fakat bugün böylesi bir siyaseti takip eden ve dünya kamuoyunun homurdanmalarından bir ütopya türetmeyi dert eden ve bu ütopyayı siyasete dürüstçe ve gerçekçi bir biçimde kanalize etmeyi akleden –Latin Amerika'daki bazı istisnaları dahil etmezsek– önemli bir güç yoktur. Dünya bugün Nehru'nun, Tito'nun ve Lukarno'nun 50'li ve 60'lı yıllarda liderlik ettiği Bağlantısızlar Hareketi'ne muhtaçtır. Ve Soğuk Savaş'ın dondurmuş olduğu o yılların aksine, yapıların dumur oluyor olduğu bugün olası bir Bağlantısızlar Hareketi çok büyük bir etki gücüne sahiptir dünya halkları ve dünya kamuoyu katında.

İYİ DE KARDEŞİM DÜNYA SOLUNUN NEYİ EKSİK?

Peki özgürlükçü sol bugünkü haliyle yeni ütopya ve yeni bir kolektif tahayyül yaratma yeteneğine sahip midir? Değildir. Neden? (Söyleyeceklerimin hepsinin istisnaları olduğunu biliyorum.)

(1) Dünya solu büyük oranda kendinde sınıfı kendi için sınıf yapmakta yeterli gördü. Eğer kişi nesnel olarak işçiyse öznel olarak da işçi sınıfı ideolojisine sahip olmalıdır diye düşündü. İşçiler komünist bilince sahip olmadığında da işçi sınıfını cehaletle, okumamışlıkla, yanlış bilinçle vs. suçlayabildi. Ciddi istisnalar var biliyorum. Fakat işçi sınıfının işçi sınıfı bilincine sahip olmamasının sorumlusu işçi sınıfı değil, kısmen işçi sınıfının arzularına göre bir kolektif tahayyül yaratamamış sol entelektüel, kısmen egemen güçlerin 1936 sonrasındaki gibi işçi sınıfı taleplerini –ciddi biçimde tahrif ederek de olsa– hayata geçirmiş olmaları, kısmen de işçi sınıfının 'kültürel' kimli-

BANKSY /AYDAN

AYDAN ÇELİK

ği ile sol tahayyülün 'iktisadi' ütopyasının henüz tam olarak yoldaşlaşamamış olmasıdır.

(2) 19. yüzyıldan gelen bir önyargı olarak Marksizm kendi gelecek tahayyülünde paraya düşman oldu. Para yabancılaşmadan başka değer yaratamaz, dedi. Paranın kontrol ettiği bir sistem kesin olarak yabancılaşma yaratır, bu doğrudur. Fakat paranın insanlığın evrensel çıkarları adına kontrol altına alınmış olduğu bir sistem (ilk Osmanlıların ahi teşkilatları ve lonca sistemi böylesi bir para sistemine sahipti) yabancılaşma yaratmadığı gibi bireysel özgürlüklerimizin garantörü de olacaktır. Paranın özsel olarak tükaka edildiği bir sistem halkların geleceğe yönelik arzularına hitap

edemez. Böylesi bir ütopya halklarda cazibe uyandıramaz. Çünkü böylesi bir ütopyada toplum totaliter bir devlet tarafından kontrol edilmek zorunda kalınır. 21. yüzyılda dünya solu tarafından formüle edilecek bir ütopya parayı ve onun insanlık namına kazanımlarını da (yani bireysel ve negatif özgürlüklerin korunması idealini de) ütopyasına dâhil etmek zorundadır.

(3) Dünya solu, genel olarak, insan maddeden ve bedenden ibaretmiş gibi büyük oranda sadece onun maddi ihtiyaçlarına yönelik ütopyalar tasarladı. Dünya solu ütopyasını ekonomi üzerine kurdu. Kültürü ise neredeyse sadece bir eleştiri nesnesi olarak ele aldı. Sol insanların manevi ve kültürel ihtiyaçları da olduğunu pek nazara almadı. Oysa Marx'ta beden ve ruh, altyapı ve üstyapı, ekonomi ve kültür arasındaki ilişki mekanik değil diyalektiktir. Yani ruhun da kendine göre bir belirleyiciliği ve doyurulması gereken ihtiyaçları vardır. Ama sol kültür mücadelesinde büyük oranda egemen kültürü eleştirmekle sınırlı kaldı. Egemen kültürün bağrındaki güzel fikirleri sahiplenme üzerinden yeni bir dünya tahayyülü çabasına girişmedi.

(4) Sol büyük oranda dini aşılması gereken bir yabancılaşma olarak kodladı. Dinin yabancılaşmamış bir mahiyette tezahür edebileceğini hiç hesaba katmadı. İsa, Muhammed gibi din önderlerinin temel derdinin öte dünyadaki cennet değil, bu dünyada bir cennet yaratılması olduğu düşüncesinden habersiz kaldı. Sol, adalet davası uğruna kendine en yakın yoldaş olarak samimi dindarları bulabilecek ve entelektüel donanımıyla dinde bir reform gerçekleştirip din duygusunu tahrip etmeden dindar bir komünist cemaat yaratabilecekken büyük oranda dini, dindarı ve dinî duyguyu karşısına aldı. Böylesi çabalar hep akim kaldı. Ve sol en yakın potansiyel yoldaşını kaybetti.

(5) Halkların barışı adına dünyanın en önemli gündem maddelerinden biri dinler arasında bir barışın ve sevgi bağının tesis edilmesidir. Eğer dünyada özgürlükçü bir sol devrim olacaksa dünyanın her kesiminden dindarın bu davaya çekilebilmesi gerekir. Dinin orta vadede yok olma ihtimali de yoktur. O halde eğer sol bir devrim olacaksa –ki zaten bu devrim Marx'ın da tasdik ettiği üzere dinlerin bağrında yatan bir çekirdeğin (Kant'ın 'kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma' adlı kategorik buyruğunun) hayata dökülmesi üzerine kurulacaktır– bu ancak dinî duyguyu da sahiplenmekle olacaktır. Ve bu duyguyu sahiplenirken, dinler arası barış çabası sadece dindarların değil, özgürlükçü solun da ana gündem maddelerinden biri olmak zorundadır. 19. yüzyılda hegemonya tesisi için işçi sınıfına hitap etmek yeterli oluyordu. 1968'den sonra etnik azınlıklar, kadınlar, çevreciler de bu halkaya dâhil oldu. 21. yüzyılda ise hegemonya alanı genişlemeli ve dünyanın her renginden adil bir dünya ve bin yıllık yeryüzü cenneti özlemi taşıyan dindarlar bu halkaya dâhil edilmeli. Ve sol ana gündem maddelerinden biri olarak dinlerarası barışın nasıl tesis edilebileceğinin tefekkürünü de sahiplenmek zorundadır.

(6) Dünya solu 19. yüzyılda milliyetçilik düşüncesini ve duygusunu özsel olarak düşmanı ilanı etti. Fakat milliyetçilik duygusu o kadar kökleşmiştir ki, bu duyguyu reddeden bir gelecek tahayyülünün halkların sinesinde yer etmesi pek o kadar da kolay değildir. Oysa milliyetçilik özsel olarak değil, ilişkisel olarak iyi ya da kötü olabilir. Onun için de milliyetçi duyguyu dönüştürmek ve özgürlükçü bir sol davaya hizmet edecek kozmopolit ruhlu bir 21. yüzyıl milliyetçiliği tasarlamak gerekir. Örneğin Türkiye'de milliyetçi duyguyu reddeden bir özgürlükçü sol başarısızlığa mahkûm oldu. Fakat Türkiye ve İslam âlemi özelinde konuşursak "atalarının günahını affettirmek ve örneğin kendi çağının solcusu olduğunu söyleyebileceğimiz ilk Osmanlıların yeryüzünde hâkim kıldığı adalet, barış ve erdem değerlerini sahiplenmek ve bu değerler temelinde insanlık ailesinin onurlu ve başka ulusların da onuruna içten saygılı bir ulusu olmak" üzerinden inşa edilen bir 'kozmopolit ruhlu' milliyetçiliğin bu toplumda çok rahat kökleşebileceğini söyleyebilirim. Yani milliyetçiliği kategorik olarak reddetmektense milliyetçi duyguyu 'evrensel insanlık idealine hizmet eden bir ulus olma ve bunun gereklerini bugün yerine getirme şerefi" adı altında 21. yüzyıl koşullarında hümanist bir biçimde yeniden inşa edebiliriz.

(7) Son olarak: Dünya solu yeni bir hegemonya yaratma çabası içerisinde çelişkilere ve antagonizmalara hayli önem verdi. Fakat Marx'ın yüreğindeki 'sevgi ve kucaklama' düşüncesine yeteri kadar önem vermedi. Bugüne kadar Marksizm'e sahip çıkan pek çok aydın nesnel olarak işçi sınıfına bağlı değildir. Marx'ın büyüsü ve yarattığı gelecek tahayyülü onları kendine çekmiştir. Ve ayrıca Marx sadece bir çelişki ve antagonizma düşünürü değildir. Marx bir işçi sınıfı düşünürü olduğu kadar aristokrat ruha da sahip bir düşünürdür. Çünkü onun ütopyası sadece proleterlerin değil, burjuva bireylerinin de yabancılaşmayı ve tüketim bolluğu içerisinde farkına bile varamadıkları manevi sefaleti aşması içindir. Onun ütopyası sadece kol emeği (proleterya) için değil, aynı zamanda kafa emeği (burjuva) için ve bu ikisi arasındaki bölünmenin aşılması ve sınıfların ortadan kalkması içindir. Yani Marx'ta antagonizmadan ve çelişkilerden daha derinde insanlığı kucaklayan sınıf-ötesi bir sevgi duygusu hissedilir ki Marx eleştirdiği sınıflara sadece öfkelenir, o sınıfın bireylerine hınç duymaz. Marx'ın eleştirisine gücünü verenin de temelde yatan bu sevgi olduğunu düşünüyorum. Dünya solunun 21. yüzyılda bu sevgi dilini yeniden hatırlaması gerekir. Ve öfkesini (nefretini değil, öfkesini) bu sevgi dili zemininde yeniden ifade etmesi gerekir. Çünkü çelişkiler ve antagonizmalar bizleri birbirimize düşman ederken –ki ütopyaya giden yolda arızi düşmanlıklar kaçınılmazdır– sevginin hâkim olduğu bir yürek insanlığı dönüştürür. Mesele sevginin hâkim olduğu bir öfke dilini kurup ve kendi karakterimizi buna göre dönüştürüp ancak bu yolla çelişki ve antagonizmaları ele alıp hasmımızın (burjuva bireylerinin) gelecek tahayyülünü dönüştürmeye sabırla çabalamaktır.

DÜNYA SAĞINA ALAN BIRAKMAMAK

İyi de tüm bu söylediklerim Marksizm'i sulandırmak anlamına gelmiyor mu? Hayır. Açıklayayım.

(1) Marx detayını vermediği bir perspektiften bahseder: Komünist perspektif. İşçi sınıfının, burjuvanın, devlet adamının, sermayenin perspektifi farklıdır Marx'ta. Bu perspektiflerden biri de komünist perspektiftir. Komünisti perspektif mülksüzleştirenlerin mülksüzleştirildiği ve mülkün komünün malı haline gelmiş olduğu durumu görebilen bir perspektiftir. Burada mülk sadece fabrikalar, üretim araçları değil, insanlığın tarih boyunca yaratmış olduğu maddi, manevi, ekonomik, kültürel, bedensel-ruhani tüm kazanımlarıdır. Yani sahiplenilecek mülkün içinde insanlık kültürü de vardır. Ve buna, bilim, sanat, mitoloji, din vb. tüm kültürel kazanımlar dâhildir. O halde bir perspektiften din de dâhil tüm kazanımlar 'yabancılaşmadır' diye eleştirilirken, komünist perspektiften din de dâhil insanlığın tüm kültürel kazanımları insan varoluşuna katkı olarak sahiplenilir ve mülk haline getirilir.

(2) Yabancılaştığımız en mühim şeylerden biri fiziksel doğadır. Ve Marx *1844 El yazmaları*'nda fiziksel doğanın ve üretim sürecinin yabancılaşılmamış bir komünist perspektifte ve yaşam biçiminde bir kadınla sevişmek ile aynı anlama geldiğini söyler. Yani Marx'ta fiziksel doğa hakikatte 'bir erkek için' arzu dolu bir kadındır. Ve üretim ve yaratım bir sevişme hareketidir.[1] Marx bunu kendi uydurmadı. Bu düşünceyi, doğanın arzu dolu bir kadın olduğu hissini, dindar düşünür Scheleiermacher'den aldı. Scheleiermacher'in bu düşüncesi de kendi yaratımı değildi, Spinoza'nın adını koyduğu fakat anlatmadığı, izah etmediği sadece hissettirdiği *natura naturans* olarak Tanrı ve doğa ve bir arzu hareketi olarak Tanrı ve doğa düşüncesinin cisimleşmesiydi. Yani Marx doğaya dair bu kavrayışıyla bir sağcı olan Scheliermacher'i komünist perspektife mal etti. Marx'ta, yabancılaşmış emeğin karşısında duran yaratıcı arzu dolu emek de başka hiçbir şey değil, ama Spinoza'nın birer *natura naturans* olarak Tanrı, doğa ve insan düşüncesinin bir uyarlanışıdır.

(3) Spinoza'nın *natura naturans* düşüncesinin izini sürecek olursak, insanlığın tüm kültürel kazanımlarını mekanik bir etki-tepki ilişkisinin ya da güç ve çıkar çatışmalarının ürünü olarak değil de, yaratıcı tanrısal bir arzunun tezahürü ola-

1 Marx bu düşünceyi 'feminist eleştiri-öncesi' koşullarda ifade etti. Buradaki mesele doğanın kadın ya da erkek olması değil, fiziksel doğanın ruhsuz olduğunu söylediğimiz nicelikselliğinin derininde kozmik bir arzunun tecessümü olması ve kadın ya da erkek olalım yabancılaşmamış emek faaliyetinin ruhsuz bir eylem olarak değil, bir çeşit sevgi ve arzu dolu yaratım olarak ele alınması gerektiği düşüncesidir.

rak görmeyi bizlere öğreten sağcı Herder'in bu kültürel kazanımları tanıma ve etkin bir biçimde yaşamına mal etme üzerinden insanın tanrısallaşması idealine bağlayan kültür kavrayışını da tam bir Spinozacı *natura naturans* düşüncesi olarak ele almak zorunda kalıyoruz. Yani Herder ve Herder'den doğan Heidegger, Gadamer gibi sağcı düşünürler de, aslında kendileri farkında olmasalar da, komünist ütopyanın, yani insanlığın maddi manevi tüm kazanımlarını insanlığa mal etme idealinin mümessilleri olarak karşımıza çıkıyorlar. Yani Heidegger, Gadamer gibi sağcı düşünürlerin kültür kavrayışı Marksist yaratıcı emek düşüncesine ve komünist perspektifteki mülklenme idealine düşman olarak değil, bu ideallerin birer farkına varılmamış cisimleşmesi olarak okunmak zorundadırlar. Ve böylece sola karşı çıkarılan sağ düşünce sol için artık bir düşman ya da antitez değil, solun mütemmim cüzü olarak okunmak ve dünya sağına sol komünist perspektife karşı argüman getireceği bir alan bırakmamak gerekiyor.

(4) Aynı şey Marx için bir çıkış noktası olmuş Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü*'ndeki düşünceleri için de geçerlidir. Feuerbach doğayı, bedeni ve biyografiyi hor ve hakir gören aşkın ve yabancılaşmış bir Tanrı tasavvurunu reddetti. Fakat Feuerbach'ın derdi ateizm değil, doğada, bedende, tarihte ve biyografide tezahür eden arzu, aşk, bilgelik ve tanrısallığı bizlere hatırlatmaktı. Ve bunu yapmaya çalışırken, bir yandan Kantçı özbilinç kavrayışını, bir yandan da Spinozacı *natura naturans* ve doğada, bedende, ruhta tezahür eden arzu dolu tanrısallık düşüncesini işleyerek düşüncelerini inşa etti. Buradan hareketle şunu söyleyebiliyoruz: Marx'ın şahsı ateist olabilse de, Marx'ın yabancılaşma kuramı ve onu aşma çabası aslında bizlere bizim Batılılar olarak daha önce pek farkına varmadığımız yeni bir tanrısallık ve hümanist din kavrayışının çıkış noktaları olarak okunmak zorundadırlar.

(5) Şunu demek istiyorum: Şimdiye kadar muhafazakâr dünya sağının özgürlükçü solun tahayyülüne karşı argüman olarak getirdiği tüm düşünceler antagonist bir biçimde dışlanmamalı, tüm bu düşünceler özgürlükçü solun perspektifinin bünyesine mal edilmeli ve dünya sağıyla teorik savaşta sağa kaçacak hiçbir delik, yaslanabileceği hiçbir hakikat bırakılmamalıdır. Örneğin yine bir *natura naturans* düşünürü olarak anılan ve muhafazakâr düşüncenin sembollerinden addedilen Bergson'ın hayat atılımı ve süre gibi düşünceleri, ya da Burke'ün yine bir yandan Hume'a ama bir yandan da Spinoza'ya yaslanan ve aklın ve devrimin doğada tezahür eden arzu dolu akış karşısında hiçbir gücü olmadığını iddia etmesine temel olan doğa ve tarih tasarımları komünist perspektife ve arzuyla barışık olarak formüle edilmiş devrimci akla (ki Marx'ın yaratıcı emek düşüncesinde bu akıl-arzu uyumu vardır) entegre edilmelidir. Ta ki sağın sola karşı getireceği hiçbir argüman, ya da ona karşı yaslanabileceği ve halkları kendi dünya tahayyülünde koruyabileceği hiçbir hakikati kalmasın.

(6) Ki böylece geçmişin birikimi, yani muhafazakârlığın kendine bayrak edindiği tüm hakikatler bu sefer devrimin hizmetine sunulsun. Ve dünya solu insanlığın maddi manevi tüm kazanımlarını kendine mal eden komünist perspektife ulaşma çabasında geçmişin ağırlığı karşısında ezilmesin. Geçmiş ve onun bilgeliği devrim karşısında bir köstek olmaktan çıksın. Ve devrime destek olsun. Örneğin bizler birey olarak inanalım ya da inanalım, Muhammed, İsa ya da Buda'yı kendi tarihsel-coğrafi kısıtları içinde komünist devrimin geçmiş bayraktarları olarak sahiplenebilelim.

(7) Dünya şu andaki haliyle bir yapı olarak, bir sınıf çatışması ya da sistem çelişkisi olarak aslında büyük bir kriz halindedir. Ve bağrında bir devrimin tohumlarını taşıyor. Bugün için mesele yeryüzünün kendinde devrimcilerini kendi için devrimci haline getirmek meselesidir. Bu dönüşümü sağlamak içinse ihtiyaç duyulan şey yeni bir kolektif tahayyül, yeni bir dünya tasavvuru, uğruna mücadele edilmeye değer ve içinde kendimizi evimizde hissedebileceğimiz yeni bir –insanlığın geçmiş serüveniyle barışık– ütopyadır.

ROMA'YA KARŞI GALYALILAR: TÜRKİYE OLASI BİR DÜNYA DEVRİMİNİN NERESİNDE?

Kalıcı trendlere baktığımızda dünyanın gelecekteki 50 yıl içinde ciddi bir biçimde dönüşeceğini söyleyebiliyoruz. Bu dönüşüm olası bir yeni

68 devrimleriyle de olabilir. Bunu henüz bilmiyoruz. Peki, Türkiye'nin bu dönüşümdeki yeri ne olacak? Bunu da bilmiyoruz. Ama yine 50 yıllık trendlere baktığımızda bu trendler bize bazı ümit verici ipuçları veriyor.

(1) Türkiye'nin siyasi eliti AK Parti'si, CHP'si, MHP'siyle eskidi. İYİ Parti'de geleceğin Türkiyesi'nin heyecanını hissettirecek bir cazibeye sahip değil. Türkiye'nin siyasi eliti eski Türkiye'nin son temsilcileri. 12 Eylül'ün ve 28 Şubat'ın mahsulüdür bu elitler. Ve kendi geleneksel oy kitlelerindeki insanların çocuklarına hitap etmiyorlar. Şu an yaşı 18-35 yaş arası olan gençlerde benim gözlemleyebildiğim kadarıyla bugünün siyasi elitlerinden ciddi bir yabancılaşma var. İstisnaların olduğunu biliyorum. Ve sınırlı gözlemlere dayanıyorum. Ama bu istisnaların genel trendi etkilemediğine inanıyorum.

(2) Bunun bir kanıtı Gezi isyancılarıdır. Bu isyancılar geleneksel olarak CHP'ye oy vermiş kitlelerin çocuklarıydılar. Fakat CHP'li değillerdi. Aksine sadece AK Parti eliti değil, CHP eliti bile Gezi isyancılarının liderlerinden korkuyordu.

(3) Gezi isyancılarının muhalefetine bakıldığında bir yandan hükümete muhaliftiler. Fakat bir yandan da bu gruplar kesin olarak ABD İmparatorluğu'na da muhaliftiler. Ve isyan tarzları bir çeşit Roma ve Sezar'a karşı Galyalı tarzıydı. Kararlılığıyla, mizahıyla, sempatik argosuyla, direnç gücüyle, isyanının haklılığıyla vs. Arada eski Türkiye'nin posası olan eylemler görülmedi değil. Fakat Gezi isyanlarına"'bu ruh 50 yıl içinde nasıl bir şekil alabilir?" diye potansiyelleriyle beraber bakınca şu an yeraltına inmiş hareketin uygun fırsatlar bulduğunda elbette ki kendi deneyiminin özeleştirisini de yaparak çok daha güçlü eylemlere girişebileceğini söyleyebiliyoruz.

(4) Şu an muhafazakâr tabanın gençleri de ciddi olarak AK Parti siyasi elitinden yabancılaşmıştır. Bugünkü sekülerleşme, deizme kayış, ateist başörtülüler vb. tartışmalar bu yabancılaşmanın ürünüdür. Ve şu anda ciddi siyasi gözlemleri olan insanların söylediği bir şey ikinci bir Gezi isyanı vuku bulduğunda, şu andaki siyasi özneleşme süreçlerinin bu sefer sokaktaki gençlere muhafazakâr ailelerden gelen gençleri de kaydırabileceği istikametindedir. (Tartışmaya bir not olarak söyleyeyim: muhafazakâr gençlerdeki bu dönüşümün ateizmle ya da nihilizmle son bulması mümkün değildir. Zaten gözlemleyebildiğimiz kadarıyla bu gençler nihilist olmuyorlar. Okumaya ve sorgulamaya devam ediyorlar. Kendi değerlerini kendileri keşfediyorlar. Ve Joseph Campbell gibi, Mircea Eliade gibi, Nietzsche gibi büyük düşünürlerin postmodern Tanrı tasarımını daha yeni yeni keşfediyorlar. Çocukluklarından gelen maneviyat deneyimi onları muhtemelen Batı'nın 20. yüzyıla kadar getirdiği ateizm, agnostisizm ya da nihilizm merhalelerinden çok daha farklı ve yaratıcı bir maneviyat aşamasına getirecek. Ve yine kendi deneyimlerimden hareketle söyleyeyim: Yaşadıkları deneyim ve hayatlarında esas kabul ettikleri değerler bizlerin yaşama bakışımızdan daha ileri bir noktayı temsil ediyor. Ben kişisel olarak onları kendime uydurma çabamda kesin olarak başarısız olacağımı gördüğümden kendimi ve düşüncelerimi onların yaşam deneyimine ve değerler sistemine uydurmaya çalışıyorum.)

(5) Ülkücü gençler de muhafazakâr tabandaki derin dönüşümü yaşıyor. Bunu belgeli bir biçimde kanıtlayabilmem mümkün değil. Fakat şahsi olarak son on beş yıl içinde en az dört ülkücü gençlik liderinin geçmiş ülkücü hissiyatına herhangi bir travmatik reddiye ya da düşmanlık yaşamak zorunda kalmadan alabildiğine demokratlaştığını gördüm.

(6) Kürt gençlerindeyse gözlemlediğim durum bir cümleyle şudur: 7 Haziran'da HDP'nin muhteşem zaferinden sonra ahlakî ve stratejik olarak ciddi bir hata yapmış olmasından ötürü PKK'ya karşı derin bir kırgınlık. Fakat Kürt halkının 100 yıllık ıstıraplarını taze bir biçimde hissediş ve bir arayış...

(7) Gençlerdeki gözlemimde bir son tespit olarak... Yine ciddi istisnaları olmakla beraber aileleri değişik siyasi geleneklere bağlı bu gençler kamusal mekânlarda bir araya gelebiliyorlar. Ve eski siyasi bagajlarını herhangi bir kavga konusu etmeden beraberce sosyalleşebiliyorlar, dost olabiliyorlar, sevgili olabiliyorlar.

(8) Benim gözlemlediğim bu dönüşümün internet ve küreselleşmeyle ilgili, siyasi iktidarın

son 16 yıldaki eylemlerinin bu gençler tarafından sessizce yorumlanmasıyla ilgili, aile düzenlerinin değişimi ve artık evin reisinin baba değil de çocuk oluşuyla ilgili, son on altı yıllık iktisadi büyüme sürecinde ailelerin bu çocukların eğitimine ve mahrem odalarına para ayırabilmesiyle ilgili, ailelerin son on yıllarda giderek atomize oluşuyla ilgili, eğitim sisteminde AK Parti iktidarının ilk yıllarında yapılan ve öğrenciye resmî bir ideolojiyi aşılamaktansa, bilginin öğrencide, öğrencinin pasif değil de aktif olduğu bir süreç içerisinde inşasına dayanan dönüşümle ilgili çok ciddi etmenleri var. Konumuz bu dönüşümün sosyolojik temellerini tartışmak olmadığı için bu konuyu bu metinde tefekkür etmiyorum. Fakat sınırlı gözlemlerimle diyebiliyorum ki, şu an için Türkiye'nin her kesiminden gençlerde yaşanan dönüşüm, elli yıllık bir trend olarak Türkiye'nin ve dünyanın hayrına bir dönüşümdür. Ve bu dönüşüm dünyanın gelecek 50 yıllık dönüşümü ve olası bir yeni 68 dönemi için ciddi pozitif potansiyel arz etmektedir.

(9) Türkiye'de eğer şartlar bir daha zorlarsa ve yeni bir Gezi isyanı olacaksa bu muhtemelen ilk isyandan çok ciddi dersler almış olacak. Ve bu sefer bu isyan muhtemelen sadece klasik CHP'li, komünist ya da Alevi ailelerin çocuklarını kuşatmayacak. Bu gençlere muhafazakâr hatta ülkücü kökenli gençler de katılacak.

(10) Ama eğer şu an için –sadece– bazı emareleri görüldüğü üzere siyasi elit basiretli davranır da bir Gezi isyanının şartlarının oluşmasına izin vermeyecek doğru siyasi hamleleri sürdürme kararlılığında olursa bu sefer de AK Parti'li, CHP'li, HDP'li siyasi elitler eski Türkiye'ye ait değerleri değil, bu gençlerin yeni Türkiye ve yeni dünyaya ait değerlerine tercüman olmak zorunda kalacak.

(11) Ama her halükarda Türkiye'nin her kesiminden genci ile kendi ailesi ve ailesinin siyasi eliti arasında bir çatışma yaşanacak. Zaten şu anda muhafazakâr kesimin sessiz sedasız gençlerinin yaşadıkları sekülerleşmenin üstünü örtmektense, kamusal olarak konuşmaya mecbur kalmaları bu gençlerin sessiz isyanının muhafazakar elit üzerinde yoğun bir baskı yaratması sebebiyledir. Yine aynı şekilde örneğin yetmişlik ihtiyar Kemal Kılıçdaroğlu'nun geleneksel siyasi yöntemleri bir kenara bırakıp yirmi yaşında bir gençmişçesine aynı Gandi gibi adalet için tek başına Ankara'dan İstanbul'a yürümek zorunda kalması yine aynı şekilde bu ruhu kendine kazanabilmek içindir. Selahattin Demirtaş'ın ve HDP'nin 7 Haziran'a giden süreçteki yenilikçi söylemi de öncelikle bu gençleri kazanabilmek içindi.

(12) O halde diyebiliyoruz ki Türkiye'de siyaseti son derece ciddi bir biçimde dönüştürmek üzere bir kuşak çatışması yaşayacağız önümüzdeki birkaç on yılda. Ve dünyanın trendlerini ve Türkiye'nin trendlerini eğer doğru okuyabiliyorsam doğru yaklaşılması halinde bu dönüşüm sağa, muhafazakârlığa ya da faşizme bir dönüş değil. Tam aksine –doğru yaklaşılmak şartıyla– bu dönüşüm sola yönelik bir dönüşüm.

(13) İşte bu 50 yıllık dönüşüm esnasında ya akut ve lokal ya da Gezi isyanı gibi global sokak eylemlerinin meydana çıkması da kaçınılmaz gelecek 50 yılda. Peki, iş sokakta eylem yapmaya geldiğinde bu eylemlerin şekli, ilkeleri ne olacak? Ben kendi gözlemlerimden hareketle diyebilirim ki Gezi isyanının hatalarından ders alınarak Gezi ruhundaki ve tarzındaki yeni Türkiye potansiyelinin geliştirilmesi gelecek 50 yıldaki sokak hareketlerini ülkeye ve dünyaya katma değeri son derece yüksek örnek bir direniş formu haline getirebilir.

(14) Ben şahsen eğer bu ülkede ikinci bir Gezi isyanı vuku bulmak zorunda kalırsa, Gezi isyanının ruhundan taşan bazı eylemlerde ve yapılan tartışmalarda bazı emareleri görüldüğü üzere, aynı Galyalıların Sezar'a karşı mücadelesindeki yaşam sevincindeki gibi ve elbette bu süreçte karşıma çıkacak hiçbir zorluğun kalbimi nefretle doldurmasına izin vermeden... Örneğin kalbim haksızlıklara karşı öfkeyle dolu olarak ama amacım egemene tiksinti uyandırmak değil de egemeni yanlışı hususunda düşünmeye zorlayacak biçimde estetik bir biçimde ve sağlam ve tarafsız bir vicdanla kahkahalar attıran argo sloganları duvarlara yazmak; kavganın konusu olmayan esnafın malına hiç zarar vermeksizin bana saldıran her tarafı zırhlarla kaplı çevik kuvvet polisine kaldırım taşları fırlatmak; tam bir Bektaşi neşesiyle ve mizah duygusuyla ve biraz da muhafazakâr kardeşimi

doğru din hususunda düşünmeye teşvik etmek sevdasıyla göstere göstere cami basıp camide bira içmek ve bunun dini savunusunu yapmak; siyasi iktidarın diktirdiği dinozor heykellerini parçalayıp, yerine egemenin Davud heykeli gibi bedeninin tüm güzelliğini meydana çıkaran bir heykelini herkesin huzurunda bu dinozorun yerine dikmek; beni joplamaya çalışırken esir aldığım polise hiçbir şiddet uygulamadan onu da davama kazanmak için ilk İslâm mücahitlerinin esirlerine yaptığı gibi neşeyle onunla sohbet etmek, onunla şakalaşmak, onunla beraber akşam yemeği yemek gibi Michael Hardt ve Antonio Negri'nin *İmparatorluk* serisinde öğrettiği üzere sevgi dolu ve şimdilik tarafsız olan kesimlerin yüreğini kazanmaya adanmış fantezi dünyalarının tasarlayacağı sokak eylemlerinin bu ülkede şimdi devrimci olmayan pek çok genç ya da ihtiyar idealisti sol ütopyaya çekeceğine inanıyorum.

(15) Ve bu süreçte Türkiye'nin geçmiş travmalarını yoğun olarak hissetmiş ve yaşamı hissedişi olarak olmasa da, yaşam tecrübesi ve teorik bilgisi gençlerden daha ileride olan sol entelektüele düşen birkaç görev olduğuna inanıyorum.

a. Türkiye'nin farklı kesimlerinden gelen bu gençlerin dostça bir araya gelişlerini ve birbirlerinin ıstıraplarını hissedişlerini teşvik etmek.

b. Gençlerin bizim hâkimi olamayacağımız ve bizim yön veremeyeceğimiz dönüşümlerini yaşarken kine, nefrete, reddedişe bulaşmadan yaratıcı ve kardeşçe bir Türkiye'yi ve dünyayı meydana çıkarabilmeleri için gerekli ışık parçalarını gençlerin önüne koymak.

c. Olmuş bitmiş bir şey olarak bakacaksak ne İslâmcılığı, ne Kemalizm'i, ne PKK'yı, ne ülkücülüğü savunmaya temiz bir vicdan izin vermez. Fakat eğer hataları olmuş, fakat tamamlanmamış bir arzu ve *natura naturans* süreci olarak bakacaksak... Örneğin, kendine çocukken ideal ego olarak aldığı Anadolu'yu İslâmlaştıran sufilerin ya da ilk Osmanlıların evrensel değerleri için mücadele etmek isteyen, çok sevdiği atalarının günahını affettirmeye çalışan ve ulusuna insanlık tarihinde bu yolla şeref kazandırmak için uğraşan bir ülkücü genç, benim gözümde asla bir faşist değildir. Saygı duyulması ve desteklenmesi gereken bir bireydir. 1930'ların Kemalist Türkiyesi'nin bugün için savunulabilecek bir tarafı yoktur. Fakat Mustafa Kemal'in arzusu ve yaratmaya çalıştığı Türkiye uğruna mücadele etmeye değerdir. Necip Fazıl'ın kişiliği kimseye örnek olarak gösterilemez. Bazı fikirleri saçmalıktır. Fakat Necip Fazıl'ı harekete geçiren ve kitaplarının her yerinde kendi izhar ettiren arzu desteklenmesi gereken bir arzudur. Türkiyeliyim diyen vicdan sahibi her genç, Kürt delikanlısının 100 yıllık ıstırabını iliklerinde hissetmeli ve yaratmaya çalıştığı yeni barışta bu ıstırabı doyurmayı ilk hedeflerinden biri kabul etmelidir.

d. Yani sol entelektüel gençliğin yaşadığı ve belki de bizim geldiğimiz yerden çok daha hayırlı sonuçlanacak bir kişilik dönüşümü yaşarken onu travmaya götürebilecek kör noktaları temizlemeye ve onların kendi potansiyellerini açığa çıkarmalarına hizmet etmeye çalışmalıdır.

e. Son olarak teorik bilgisinin üstünlüğünün verdiği bir fazlalık olarak sol entelektüel gençlere dünyanın ve Türkiye'nin geldiği yer ve ileride gidebileceği yer konusunda bir ufuk sunmalı ve mücadeleleri uzun vadeli hedeflere kanalize etme doğrultusunda gençleri teşvik etmelidir.

(16) Michael Hardt ve Antonio Negri'nin *İmparatorluk* serisinin bugünkü konjonktürde bana düşündürttükleri bunlardan ibarettir.

68'de sanat ve edebiyat dergileri: "Devrime giden yolda sanat ve edebiyat"

ERDEM ÇOLAK

GİRİŞ

68 hareketinin 50. yılı olması sebebiyle dünyanın birçok yerinde 68'in hem lokal hem de küresel düzeyde aslında ne olduğu, neleri miras bıraktığı ve günümüz toplumsal hareketleriyle nasıl bir ilişki içerisinde olduğuna dair paneller, konferanslar, yayınlar yapılıyor. Böylesi çalışmaların artması kuşkusuz sevindirici, fakat 68 hareketini bir gençlik romantizmine indirgeyen çıkışlar ile bugün artık çok farklı kulvarlarda bulunan bazı eski aktörlerin kendi pozisyonlarını meşrulaştırıcı (ve diğer pozisyonları aşağılayıcı) açıklamaları arasında salınıp durmak, 68'in farklı boyutlarını tartışmamızı engelleyebilir.[1] Kuşkusuz dönemin tanıklarının ifadeleri/anıları ve siyasal alanda yaşanan eylemler her ülke örneğinde sosyal tarih açısından 68'in temel anlatı dinamiklerini oluşturmaktadır. Örnekten örneğe ağırlığı farklılık gösterse de her deneyimde 68'in kültür ve sanat alanında da bir atılım getirdiğini hatırda tutmak gerekir. Batı Avrupa deneyimlerinde, özellikle de Fransa'da, 68'in özgürleştirici havasının sanat-edebiyat-kültür alanlarında yoğun üretimler getirdiği uzun süreden beri bilinmekle birlikte, bu deneyimi daha farklı ve kendine has koşullarda yaşamış ülkelerde ortaya çıkan üretimler üzerine yeterince çalışma yapılmamıştır. Bu yüzden bu makalede 68 hareketlerini incelerken genellikle sorulan "68 neydi?" sorusuna dönemin siyasi diskurları ve sokak eylemlerinden örnekler vermek yerine 68'de bunların dışında neler üretildiği noktasına odaklanılacaktır. Bu üretimler sanatın ve edebiyatın her alanında, farklı siyasal ve düşünsel eğilimlere göre şekillendiği için tek bir makale kapsamında bütün türlerde yapılan üretimleri ele alma olanağı yoktur. Bu dönemde tiyatro ve sinema alanlarında yapılan etkinlikler, tartışmalar, performanslar üzerine yapılan çalışmalar fazla ve doyurucu olsa da,[2] aynı şeyi edebiyat dergiciliği için söylemek pek mümkün görünmemektedir. O günkü edebiyat dergilerinde-

1 Türkiye özelinde 68'in 40. yılında dönen tartışmalar için bkz. Gürpınar, D. (2011), "The Myths and Memories of 1968", *Turkish Studies* 12 (3), 451-474 ve *Birikim* 109'daki tartışmalar. Fransa'da 68 sonrası dönen tartışmaların çok kapsamlı bir toplamı için bkz.Ross, K. (2017), *Mayıs 68 ve Geriye Kalanlar*, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

2 Erkoç, G. (2002), "1960-1970 Dönemi Tiyatro Hareketleri", *Tiyatro Araştırmaları Dergisi* 13, 6-34; Tanju, İ. (1991), *27 Mayıs 1960-12 Mart 1971 Ekonomi-Politiğe Bağlı Teatral Düşün Hareketleri*, İstanbul: Gökçem Tiyatro-Sinema Yayınları; Buğlalılar, E. (2014), *Kadife Koltuktan Amele Pazarına: Türkiye'de Politik Tiyatronun Oluşumu*, İstanbul: Tavır Yayınları; Üzümkesici, B. (2017), "Köksüz Bir Estetiğe Karşı: Devrim İçin Hareket Tiyatrosu", *e-skop* 11, http://e-skop.com/skop-dergi/koksuz-bir-estetige-karsi-devrim-icin-hareket-tiyatrosu/3504; Erus, Z. Ç. (2015), *Genç Sinema ve Devrimci Sinema Hareketleri*, İstanbul: Es Yayınları; Başgüney, H. (2010), *Türk Sinematek Derneği: Türkiye'de Sinema ve Politik Tartışma*, İstanbul: Libra Yayınları.

ki politik damar üzerine yapılan tek inceleme M. Bülent Kılıç'ın "Saklı Rönesans" adlı kitabıdır.[3] Kılıç'ın dönemin üretimlerine dayanarak dönemi nitelerken kullandığı 'saklı Rönesans' terimi çok iddialı olsa da dergiler hakkında verdiği kısa bilgiler ve dergileri birbirleriyle ilişkili olarak okuma çabası, dönemin gençlerinin hayata bakışını daha iyi anlayabilmek açısından önemlidir. Bu dergilerin ayrıntılı incelenmeleri 60'lı yılların hem siyasal hem de sanatsal gerçekliğini yeniden ve daha kapsamlı bir şekilde kavrayabilmemizin önünü açacaktır. Bu çalışmada o dönemde üretilenler odak noktası haline getirilecek ve 68 hareketini merkeze alarak 60'lı yılların sonlarından 70'lerin başına kadar çıkan ve yükselen devrimci mücadeleyi edebiyat ve sanat alanlarında yeni okumalar yapmak için kullanan bir dizi dergi ve makale incelenecektir.

60'LI YILLARDAKİ SİYASAL HAREKETLİLİĞE BAĞLI OLARAK EDEBİYAT DERGİCİLİĞİNİN DÖNÜŞÜMÜ

27 Mayıs ve onu izleyen 61 anayasasının hem hak ve özgürlüklerde bir genişleme hem de Atatürkçülük fikrinde tekrar yükseliş sağlaması edebiyat ve sanat dünyasına da yansır. Özellikle 61 sonrasında edebiyat sanat dergilerinde Atatürkçülük ve Atatürk devrimlerinin izinde bir çağdaşlık anlayışına yapılan vurgularda artış ve (buna bağlı olarak da yorumlanabilecek) yabancı dillerdeki eserleri dilimize kazandırma çabası görülür. Aynı zamanda 60'lı yılların 50'lerden hem siyasal hem de sanatsal açılardan ciddi farklılıklar taşıdığının farkında olunmasından ötürü yaşanan bir arayışın izlerini görmek de mümkündür. Mehmet H. Doğan'ın yerinde tespitiyle "*Varlık, Yeditepe, Dost, Türk Dili* gibi eskilerin yanında yayın yaşamına atılan yeni sanat-edebiyat dergilerinin yalnızca adları bile özgürlük ortamı içerisinde sanatın, edebiyatın yerini, işlevini arama çabasının bir göstergesiydi: *Değişim, Devinim, Dönem, Evrim...*".[4]

Bu dönemde çıkan Erdal Öz'ün *Değişim*'i (1961-2), Hüseyin Cöntürk'ün *Dönem*'i (1963-5) ve *Yordam*'ı (1966-68), Memet Fuat'ın *Yeni Dergi*'si (1964-75) ve Cemal Süreya'nın *Papirüs*'ü (1966-70), her biri kendine özgü olmak üzere, 68 sonrası yükselen toplumcu/ sosyalist edebiyat dergilerinin doğuşunda doğrudan ve/veya dolaylı etkilerde bulunmuştur. *Değişim* dergisi, ilk sayısından itibaren birbirinden bağımsız anlayıştaki yazarların bir araya geldiği bir dergi olarak kendini deklare eder ve ileride doğacak genç kuşağın doğuracağı akımlara hız verecek bir dergi olmaya çalışır. Derginin temel özelliği bireyci ve varoluşçu düşünceye verdiği yer ve önem ile Soren Kierkegaard, Franz Kafka, Friedrich Nietzsche, Jean Paul Sartre, Albert Camus, Antonin Artaud, Andre Breton, Paul Klee, Saint John Perse, William Faulkner, e. e. cummings gibi yazar ve sanatçılardan çevirileri yayımlamasıdır. Ayrıca dergi intihar özel sayısı da yayımlanır. Bununla birlikte derginin yerli kalemleri arasında İlhan Berk, Adnan Özyalçıner, Konur Ertop, Edip Cansever, Ahmet Oktay, Özdemir Nutku, Sevgi Nutku (Soysal), Hüseyin Cöntürk, Selahattin Hilav, Nusret Hızır, Sezer Tansuğ, Gülten Akın, Nermi Uygur, Tomris Tamer (Uyar) gibi benzer sanat görüşleri olmayan birçok önemli isme rastlanmaktadır. Bu haliyle *Değişim*'in, toplumcu/sosyalist hareketin ve dergilerin yükselişe geçtiği zamanlarda hedef tahtasına oturttuğu "bunalımcı edebiyat"ın cisimleşmiş hali olduğu söylenebilir. Nitekim derginin son sayısında (Ekim 1962, sayı 12) Kierkegaard'dan alıntılayarak hazırladığı manşet de ilerinin esaslı tartışma konusu olacak toplumculuk meselesine derginin nereden baktığını açıklar: "Toplumu kurtarmak ne toplumun işidir ne de toplum örgütlerinin, bu sadece ve sadece bireyin işidir".

Hüseyin Cöntürk'ün *Dönem* ve *Yordam* dergileri, Cöntürk'ün Amerikan Yeni Eleştiri akımını Türkiye'de uygulama çabasının birer sonucu olarak okunabilir. Bu akımın temel özelliği, bir eseri kendi nesnel koşulu içerisinde okuyup değerlendir-

3 Kılıç, M. B. (2007), *Saklı Rönesans: Türkiye Sol Edebiyat Hareketleri İçin Bir Hat*, İstanbul: Notabene Yayınları. Hakkı Başgüney'in doktora tezine dayanan Yazarlar Çağı isimli kitabı da 1960- 1980 arası artan edebi çalışmalara odaklansa da Başgüney yazarlar üzerinden bir iz sürer ve dönemin dergilerine neredeyse hiç değinmez. Ayrıca *Halkın Dostları*'na odaklanan bir makale için bkz. Ayyıldız, M. (2015), "Bir Derginin Serencamı: Halkın Dostları Dergisi", *Mavi Atlas* 4, 53-75.

4 Doğan, M. H. (1997). "Yeni Dergi: Çağdaşlığa Açılan Pencere", *Kuram* 13, 25.

mek ve dışarıdan herhangi bir öznel beğeni yargısını ya da ideolojik bir düşünce yapısının kurallarını uygulamamaktır. Bu yöntemle Cöntürk, Türkiye'de o güne kadar gelmiş olan eleştirmenin eseri öznel yargılama iktidarını sarsmakla birlikte nesnel cevaplarla temellendirilmiş bir eleştirinin imkânını da aramaktaydı. Bu düşünme biçimi dönemin gençlerinin üzerinde etkili olmakla birlikte siyasal alanın hareketlenmesiyle gençlerin ilgi alanları yine siyaset ile sanatı birlikte okumaya doğru kaymıştır.[5] Yine de daha sonraki yıllarda çıkan toplumcu/sosyalist dergilerde hedef alınan yazarlar ve dergilerin arasında Cöntürk'ün adının neredeyse hiç geçmemesi, Cöntürk'e karşı belli bir saygı ve sevginin işareti olarak da değerlendirilebilir.

Memet Fuat'ın *Yeni Dergi*'si ise özellikle ilk döneminde (1964-68) çok önemli çeviriler yaparak kültür sanat dünyamızın gelişmesine önemli katkılar verir. Dergi, gelen eleştirilere karşılık Memet Fuat imzasıyla yayın amacını şöyle açıklar:

> Tek bir düşünceye bağlı yazarların kitaplarını, ya da yazılarını seçmediğim için olmalı. Gerçekten: Ezra Pound, T. S. Eliot, Lady Gregory, Arthur Rimbaud, Eugéne Ionesco, Wolfgang Borchert, Georg Buchner, Sean O'Casey, Jean-Paul Sartre, Bertolt Brecht, Paul Eluard. Bir uçtan öbür uca. Bunun nedeni açık: Benim işim politika değil, sanat. Ezra Pound faşist, ama dünyanın en büyük şairlerinden biri; Paul Eluard komünist, ama o da dünyanın en büyük şairlerinden biri. İşportamızda hep olacaklar, yan yana. Sanatçılar için böyle. Düşünürlere gelince: Gelenekçi, kralcı T. S. Eliot'un yazılarını ben sevmem pek, ama önemli olan onun dünya kültüründe tuttuğu yerdir, benim sevip sevmemem değil, doğrudan doğruya okunması, bilinmesidir. Varoluşçulukla ilgili dört kitap seçip yayımlanmasını sağlamam da varoluşçuluğa yakınlık duyduğumu göstermez, sokaklara dökülen kulaktan dolma bilgilerin kitaplara dayanan bilgilere yer vermesini özlediğimi gösterir. Dolaysız, aracısız...[6]

Bu amaca uygun olarak yapılan birçok çeviri, özel sayılar ve yerli üretimler, ileride daha keskin bir biçimde ayrılacak olan genç kuşak edebiyatçıların hem beslenmesine hem de üretimlerinin yayımlanmasına imkân tanır.[7] Örneğin İsmet Özel, Ataol Behramoğlu, Ayhan Gerçeker, Nedim Gürsel, Nihat Behram, Murat Belge gibi daha sonrasında *Halkın Dostları*'nda görünecek olan şair ve yazarların tümü *Halkın Dostları* öncesinde yazdıklarının bir kısmını *Yeni Dergi*'de yayımlama olanağı bulmuştur.[8]

Yeni Dergi'nin Marksist yazarlardan yaptıkları çeviriler ile hazırladığı Çin, Küba ve Afrika Şiirleri, Marksçı Eleştiri ve Gorki özel sayıları ve Cemal Süreya'nın *Papirüs*'teki başyazıları ile *Papirüs*'te yayımlanan toplumcu eleştirileri olsa da, dönemin siyasallaşan ve dönüşen gençliğinin sesini yansıtmak için bu iki büyük dergi de yeterli değildi. Bu durumu *Edebiyat Dostları*'ndaki söyleşisinde Cemal Süreya dönüşümü yeterince takip edemedikleri özeleştirisini yaparak onaylar.[9]

Evrim dergisinde yayımlanan "Doğuş Bildirisi" (1964) ve *Halkın Dostları*'na yol açacak *Ant*'taki yayımlanan meşhur "Toplumcu Genç Şairler Savaş Açıyor" paneli (1969) gibi bugünden bakılınca dönemin dergilerinin gidişatını birbirine bağlayabileceğimiz momentleri de hesaba katarak 60'ların başında daha kompakt olan edebiyat

5 O dönem Cöntürk'ün *Yordam* çevresiyle temas halinde olan Gün Zileli anılarında Ziya Öztan, Hüseyin Cevahir ve Arkadaş Z. Özger ile *Yordam* çevresine nasıl dâhil olduklarını ve yükselen siyasi hareketlilik sürecinde edebiyat alanında kalan *Yordam*'dan nasıl uzaklaştıklarını anlatır: Zileli, G. (2002), *Yarılma: 1954 – 1972*. İstanbul: İletişim Yayınları, 229-33.

6 *Yeni Dergi* 4 (1965), 51.

7 *Yeni Dergi*'de çıkan çevirilerin, yazıların ve şiirlerin niceliksel bir dökümü için bkz. Kabakçıoğlu, Ö. (1997), "*Yeni Dergi*: Bir Derginin Anatomisi I", *Kuram* 13, 28 – 37 ve "*Yeni Dergi*: Bir Derginin Anatomisi II", *Kuram* 14, 6-10. Ayrıca *Yeni Dergi*'nin özenli bir bibliyografyası için bkz. Adatepe, M. K. (2010), *Yeni Dergi Biyografi Bibliyografi*. Alt Kitap, http://www.altkitap.net/yeni-dergi/ .

8 Bu noktanın önemini yıllar sonra İsmet Özel bir röportajında belirtir: "Bir kere çok önemli bir nokta var. Cemal Süreya ve Memet Fuat o günkü yaşanılan edebiyat ortamının sağlam kişileriydi. Bu ne demek? Bunlar vize verebilirlerdi. Diyeceksiniz ki böyle bir hiyerarşik edebiyat ortamı nasıl olur? Niçin olsun? Ha, bu hiyerarşik ve bir bakıma nasıl söyleyeyim, monarşik, plütokratik edebiyat ortamı çok sağlıklı işliyordu. Yani kimse kimseye gözünün yaşına bakarak veyahut kaşının güzelliğine bakarak yargıda bulunmuyordu. Doğrudan doğruya metinden kalkıyordu ve edebiyat anlayışının uzantısı olan şeylerin gereğini yerine getiriyordu. Bu iki dergi o bakımdan Türkiye'de *bir şey*di. *HD* çıkışını, *bir şey*liğini onların bir şeyliğine borçluydu." Özel, İ. (1987). "Politikada Emekliliği İtiraf Edemeyince...", Akif Kurtuluş'la Söyleşi, *Edebiyat Dostları* 7, 6.

9 Cemal Süreya (1987). "Mavi Bir Şey Değildir, Halkın Dostları Bir Şeydir", Akif Kurtuluş'la Söyleşi, *Edebiyat Dostları* 7, 16.

dünyasının siyasal atmosfere paralel olarak gitgide daha parçalı ve kavgalı hale gelmesinin tarihini dergiler üzerinden izlemek için dönemin bazı toplumcu/ sosyalist dergilerine daha yakından bakmamız gerekir.

DÖRT DERGİ: *YENİ GERÇEK, YENİ EYLEM, HALKIN DOSTLARI* VE *GELECEK*

Yeni Gerçek, Eylül 1967'de yayın hayatına başlayıp Ekim 1968'de 11. sayısından sonra kapanan bir sanat-düşün dergisidir. Derginin sahibi Ömür Candaş, yazı işleri müdürü ise A. Aydın Hatipoğlu'dur. Dergi kendini sosyalist gerçekçi çizgiye konumlandırsa da çoğu zaman yazarın devrimci bir gerçekçilikle ilgilenmesi üzerinde durur, yazarın politik alanda da devrimci olmasıyla değil.[10] Bu bakımdan daha sonraki dergilerde daha çok görülecek olan teori-pratik bütünlüğü *Yeni Gerçek*'te hâlâ tam olarak sağlanmış sayılmaz. Dergi, çıkışıyla ilgili olarak 1961 anayasasının sınırları içerisinde demokratik bir hakkın kullanıldığının altını çizer: İlk sayfasının sağ üst köşesinde "Anayasa Madde 20: Herkes, düşünce ve kanaat hürriyetine sahiptir; düşünce ve kanaatlerini söz, yazı, resim ile veya başka yollarla, tek başına veya toplu olarak açıklayabilir ve yayabilir" ibaresi vardır. İlk sayıda yayımlanan bildirisinde dergi isimlerine paralel olarak "Yeni Gerçekçilik" akımının doğuşunu ilan eder:

> Bu dergi oluşan toplumsal ve siyasal gelişimin paralelinde toplumcu ve gerçekçi bir sanat dergisidir. Gerçekçilik anlayışına yeni bir yorum getirme kaygısı yanında, gerçekçi geleneğin mirasından yararlanmak çabasındadır. Edebiyat alanını 'ayrık otları' gibi sarmış bulunan, toplumdan kopuk anlayışın, sanatçıyı gereksiz ve değersiz bir düzeye düşürmüş olması karşısında, bu onuru kurtarma amacı dergimizi yolunu belirleyecektir. Çağdaş sanatçının halkının bilinçlenmesinde sorumluluk yüklenen aydınların önünde bulunması gereği davranışımızın baş ilkesidir. Sanatta ulusal bileşim sorununa olumlu bir çözüm getirmek amaç ve çabasındayız. Bugünkü uluslararası durumun ezilen uluslar arasında, sorunların benzerliğinden gelen bir işbirliğini gerektirdiği bir olgudur. Sanat açısından bu olguya katkıda bulunmayı insancıl bir görev biliriz. Bu ilkelerin her birimizin kafasında ayrı ayrı yoğunlaşması bizi belli bir gerilim ortamında bir araya getirdi. Böylece bu derginin yayınlanması birikimden gelen bir görev ve zorunluluk olduğundan YENİ GERÇEKÇİLİK akımı içerisinde Türk halkı önünde ve evrensel planda edebiyatımızın yüzünü ak çıkarmak için gerekli her türlü çabayı göstermek yazarlık onurumuzun gereğidir. Bütün değerlerin yaratıcılarına ak saygılar sunarız.[11]

Derginin kurucuları Ömür Candaş ve A. Aydın Hatipoğlu'nun yanı sıra Eray Canberk, Hasan Hüseyin, Afşar Timuçin, Ataol Behramoğlu, Nihat Behram, Zühtü Bayar, Süreyya Berfe, Refik Durbaş, Özkan Mert gibi daha sonraları da adlarından söz ettirecek edebiyatçılar bildirinin altına imzalarını koyarlar. Özellikle yazarın nasıl yazması gerektiği, devrimciliği, toplumculuğu, kimler için yazdığı üzerine birçok yazı yayımlanır derginin sayfalarında. Ömür Candaş'ın ilk sayıdaki yazısı, hem yazar üzerine görüşlerini hem de derginin hedef kitlesini belirlemesi bakımından önemlidir:

> Her şeyden önce, devrimci bir gerçeklik olmadığı sürece, ne devrimci bir edebiyat olabilir, ne de devrimci bir kuram. (...) Öyleyse okurumuzu belirleyelim burada: Kapitalist düzenden yana olamayan, ama, işçi ve köylü de olamayan küçük burjuvalar. Ara tabaka dediğimiz, niteliği oldukça karmaşık, ama devrimci olmaları, hiç değilse devrimden yana olmaları, nesnel koşullar önünde tek çıkar yol olan bir topluluktur ilişki kurmak zorunda olduğumuz.[12]

10 Örneğin Ömür Candaş, Sabahattin Ali ve Sait Faik arasında yapılan devrimcilik kıyaslamalarını "Yazar siyasal bir örgüt değildir" ifadesiyle karşılar. Derginin bulunduğu hattı da yazarın değil yazarlığın gerçekle olan bağının artmasına dönük bir çaba olarak gösterir: "Başından beri yalnızca devrimcilik yerine devrimci bir gerçekçilik ilkesini öne sürüşümüz boşuna değil. Bir yazarı değerli kılan, ondaki eleştirme gücüdür, inandırma gücü değil". Candaş, Ö. (1968) "Kayıp Aranıyor – Mu", *Yeni Gerçek* 8, 1-3. Yine de bu konudaki kafa karışıklığı sürer. Derginin dördüncü sayısında yine Candaş imzalı yazıda Memet Fuat'ın Ezra Pound'un siyasi ve sanatsal duruşlarını birbirinden ayırarak değerlendirmesini eleştirir: "İşte bizim karşı karşıya kaldığımız asıl sorun da bu: Özellikle ara tabakalarda rastlanan, devrimci yönelişler yanındaki ülkücü ve metafizik tortu". Candaş, Ö. (1967) "Çukurdaki Devrimci", *Yeni Gerçek* 4, 1-2.

11 "Bildiri", *Yeni Gerçek* 1, 1.

12 Candaş, Ö. (1967) "Yazarın Devrimciliği ve Gerçekliği Üzerine", *Yeni Eylem* 1, 1.

ÜZKÜRU MEVTAKÜM BİLHAYR

Ölülerinizi Hayırla Anınız,

Dergimizin yedinci sayısında İkinci Yeni üstüne yayınlanan yazıların yarattığı yankı sürüp durmaktadır. Ancak bu tartışmaları sürdürmekle ne yapılmak istendiğini anlamamakla beraber, bizce tarihsel yanlışlığını yaşamış, ve defteri dürülmüş bir olayın üzerinde daha fazla durmayı gereksiz gördüğümüzden, ve de ölülerle görülecek bir hesabımız da kalmadığından, tarihin sürekli akışı içinde geride kalmamak çabasıyla noktayı çokten koymuş bulunduğumuzu görülen lüzum üzerine açıklarız.

YENİ GERÇEK

Resim 1. *Yeni Gerçek* 11, s. 1.

Bir başka metinde de Candaş derginin hedef kitlesinin işçiler olmadığının altını ısrarla çizer: "Okuyucusu orta tabaka aydınları olan bir dergide işçi sınıfına seslenmenin yanlışlığı kadar açık ne olabilir?"[13]

İkinci Yeni'ye ve daha varoluşçu çizgide yazan yazarlara karşı takınılan görece daha anlayışlı tutum,[14] derginin sayıları ilerledikçe yerini daha sert açıklamalara bırakır (Resim 1). Bu durumun oluşmasında şüphesiz ki Türkiye'de ve dünyada artan siyasi eylemliliğin etkisi büyüktür. Dünyadan ve Türkiye'den öğrenci hareketlerinin sesleri gelmeye başlamıştır. Dergi son birkaç sayısında politik hareketliliğin heyecanını fazlasıyla üzerinde taşır (Resim 2). Son sayıda Ömür Candaş derginin ilk sayılarında çizmeye çalıştığı yazarın devrimciliği ile yazının devrimciliği arasındaki farkı artık çok doğru bulmaz:

YENİ
VE
DAHA GÜZEL
BİR DÜNYA İÇİN

ÇEKOSLAVAKYA'DA ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİ
A.A. ROMA - A.P. ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİ OTURMA GREVİNE BAŞLADILAR
REUTER - a.a., POLONYA'DA
ÖĞRENCİ GÖSTERİLERİ BAŞLADI — ALMANYA'DA POLİS ÖĞRENCİLERLE ÇATIŞTI
ÖĞRENCİLER SORBON'U İŞGAL ETTİLER
POLİS GÖZ YAŞARTICI BOMBALAR KULLANDI — 17 YARALI
BERLİN - ROMA - a.a. 29
PARİS SOKAKLARINDA BARİKATLAR KURULDU
GREV - GREV
QUARTIER LATİN'DE BÜYÜK ÇATIŞMALAR OLUYOR.
BELGRAD - A.P. - S.
ÖĞRENCİLER DERSLERİ BOYKOT ETTİLER
PARİS - (ÖZEL)
SAAT 00.3 - SİDDETLİ ÇATIŞMALAR DEVAM EDİYOR.
ÖĞRENCİLER BİLDİRİ YAYINLADILAR
17.000 İŞÇİ DAHA
GREVE BAŞLADI.
SORBON KÜÇÜK BİR ŞEHİR HALİNİ ALDI
a.a. (REUTER)
ÖĞRENCİ HAREKETLERİ DEVAM EDİYOR
ANKARA
İSTANBUL
ZİRAAT FAKÜLTESİ
DİL TARİH COĞRAFYA FAKÜLTESİ
HUKUK FAKÜLTESİ
ÖĞRENCİLER BİLDİRİ YAYINLADILAR.

Resim 2. *Yeni Gerçek* 9, s. 1.

> Çağımız gerçekçiliği örgütçü bir gerçekçiliktir artık. Bireysel güç, yerini örgütsel güce bırakmıştır. (...) Ama sanatın sorunları, içinde yaşadığımız toplumun sorunlarından büsbütün ayrı tutulamıyor işte. Edebiyattan söz ederken, siyasal örgütlerin iç sorunlarına kadar uzama gereksinimi duymamız boşuna değil. Mademki yeni bir dünya yaratmak üzere girişiyoruz işe, sanat alanından siyasal alana kadar yayılacak eylemimiz.[15]

Yeni Gerçek'in kendi iddialarını karşılayabilecek çelişkisiz bir çıktı yaratamadığını ifade edebilsek de "27 Mayıs sonrası toplumsal koşullarında sanatçının yeri ve işlevlerini belirtmek iste-

13 Candaş, Ö. (1968) "Çukurdaki Devrimci", *Yeni Gerçek* 4, 1-2.

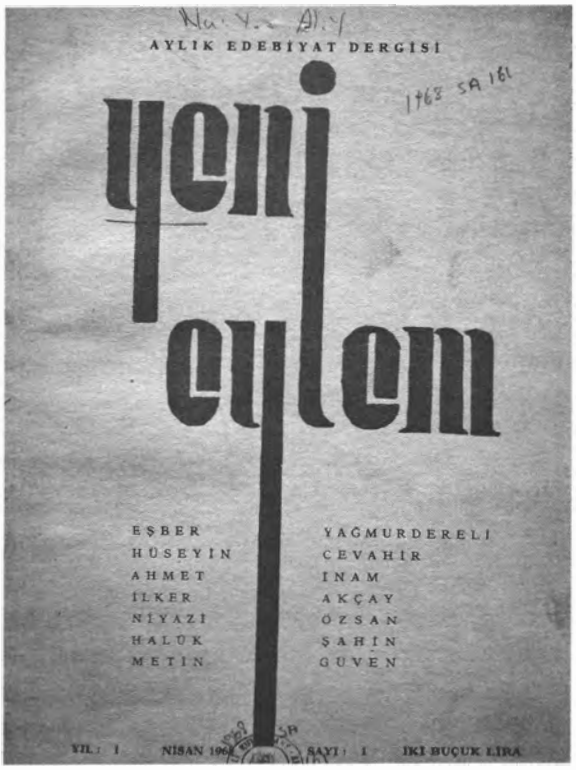
14 Derginin ikinci sayısında ozanların kendi şiirinin toplumsal ve kişisel bakımdan nasıl bir eylemlilik içerisine oturduğuna dair başlatılan soruşturmada Edip Cansever'in ve Ahmet Oktay'ın yanıtlarını yayımlaması dikkat çekicidir. Cansever, insanın yabancılaşmasını anlamaya dair yapılan çalışmaları da toplumcu bulur: "(...) Ne var ki, ben, sanatın kullanılmasından yana değil, yaratılmasından yanayım. Özsel, düşünsel varlığımın bilinçli bir 'sahih'likle dışa yansıması olarak anlıyorum sanatı. Bizde toplumcu bir şairden istenen, genellikle, onun aktif propagandaya öncelik tanımasıdır. Bense programı önceden bilinen, belli bir plana göre düzenlenmiş her türlü sanatın karşısındayım ". Bu sebepten toplumsal gerçeklere kapalı olmakla suçlandığını belirtir Cansever. Yine de bakış açısını özlü bir cümleyle vermekten geri durmaz: "İnsani olanı duyurmak: İşte şiirimin biricik eylemi". Sekizinci sayıda ise Asım Bezirci tarafından İkinci Yeni ile ilgili o güne kadar yazılmış yazıların bir dökümü yapılır. Bezirci, A. (1968), "İkinci Yeniyle İlgili Yayınlar", *Yeni Gerçek* 8, 5-6.

15 Candaş, Ö. (1968), "Çağdaş Gerçekçiliğin Temellerine Doğru", *Yeni Gerçek* 11, 1-2.

yen bir kuşağın ilk gövde gösterisi iddiası taşıdığı söylenebilir".[16]

Yeni Eylem, tek sayı çıkabilmiş olsa da (Nisan 1968), hem kurucu kadrosu, hem içinde yazanlar hem de dönemin kafa karışıklığını yansıtan ilanları nedeniyle kısaca da olsa üzerinde durulması gereken bir dergidir. Derginin sahibi ve sorumlu yönetmeni Eşber Yağmurdereli, yayın kurulu üyeleri Bilgin Adalı, Metin Güven ve Arkadaş Zekai Özger'dir. Ayrıca derginin ilk sayısında, daha sonradan hem akademik alanda hem de kamusal alanda daha görünür olacak olan Ahmet İnam'ın ve Haluk Şahin'in de yazıları yer almaktadır (Resim 3). Çıkış bildirisinde edebiyat dergiciliğinin sorunlarından bahsedildikten sonra derginin sadece son kuşağın temsilcilerinden ürün kabul edileceği ve düzyazıya öncelik tanınacağı belirtilir. Dergi kendini aylık edebiyat dergisi olarak tanımlar, sosyalist sıfatını kullanmaz. Bir başka ilginç nokta, derginin arka sayfalarına alınan ilanlardır: Türkiye Halk Bankası, Ersan İnşaat, Malcılar Tekstil Sanayi, Türkiye Çimento Sanayi vs. Yine de derginin kurucu ve yazar kadrolarının sosyalist aidiyetleri bilinmektedir. Dergideki en çarpıcı yazı ise, bu yazı yayımlandığında 23, İstanbul-Maltepe'de yoldaşı Mahir Çayan'la beraber kuşatıldıkları evde katledildiğinde ise 26 yaşında olan THKP-C'nin kurucularından Hüseyin Cevahir'in kaleminden çıkan "Kalın Çizgilerle Edebiyatımızın Dünü" adlı yazıdır. Cevahir iki kötü eğilimin edebiyatımıza hâkim olduğunu düşünür: Eski ve niteliği kalmamış eserlerin çevrilmesiyle 'Türk edebiyatına yön verdiğini sananlarla' yerele dayanmayan yazıları basarak yeni akımların peşinde koşanlar. Ayrıca toplumcu-gerçekçi edebiyatın da hazinliği söz konusudur. Yine de "ikinci yeni", ya da kendi terminolojisiyle "1950-60" kuşağı hakkında diğer sosyalist dergilerde yazanlar kadar keskin değildir Cevahir:

> Garip bir alışkanlıkla 1950-60 kuşağına "ikinci yeni" diyenler de oluyor. Eğer böyle bir yanlış yerine koymayı yapmakta diretenler varsa gerçekten onlar için 1950-60 dönemi tam bir çıkmazdadır. Ama ben öyle düşünmüyorum. Örneğin bir Edip Cansever, bir Turgut Uyar, bir Cemal Süreya, bir Ülkü Tamer çıkmazda değildirler. Ayrıca pek bulvarda da sayılmazlar. O başka.[17]



Resim 3. *Yeni Eylem*, sayı 1.

Cevahir'e göre %60'ımız okuma-yazma bilmese dahi kalan yekûn önemli bir potansiyeldir ve asıl mesele onları edebiyat ortamına çekebilmektir ve fildişi kulesinde oturarak olmayacaktır bu iş.

Derginin yayımlandığı Nisan 1968 ile Cevahir'in katledildiği Haziran 1971 arasında geçen süre, hem Cevahir'in hem de birçok devrimcinin daha radikal bir eylemliliği benimsemesine, içinde bulundukları çelişik düşünce ortamının yerine kendilerince daha tutarlı bir dünya görüşü benimsemelerine doğru akar. Sembolik bir dille söyleyecek olursak, 1968'de dergiye banka reklamı alınmasından 1970'lerde banka soygunlarına uzanan süreç hem kafa karışıklığının hem de bu karışıklığın hızla aşılmasının kısa tarihi olarak okunabilir.

İsmet Özel ve Ataol Behramoğlu'nun kurucu-

16 Kurdakul, Ş. (1985), *Şairler ve Yazarlar Sözlüğü*, İstanbul: Cem Yayınevi, 744.

17 Cevahir, H. (1968), "Kalın Çizgilerle Edebiyatımızın Dünü", *Yeni Eylem* 1, 2-8.

9

halkın dostları

"CELLATLARIN DÖKTÜKLERİ KAN KENDİLERİNİ BOĞACAK"

bir işçi daha vuruldu, 15.X.1970

AYHAN GERÇEKER

BÜTÜNSELLİK

Resim 4. *Halkın Dostları*, sayı 9.

su oldukları *Halkın Dostları* (Resim 4) ilk sayısını Mart 1971'de çıkardı. Özel ve Behramoğlu'nun yanı sıra Ayhan Gerçeker, Murat Belge, Bedrettin Cömert, Nihat Behram ve Asım Bezirci dergiye düzenli katkılar vererek *Halkın Dostları*'nın dönemin diğer dergilerinden daha farklı bir çizgi tutturmasında önemli bir rol oynarlar. Derginin ilk iki sayısı Ankara'da, on ikinci sayıya kadar olan kısmı ise İstanbul'da, İsmet Özel'in genel yayın yönetmenliğinde çıkar. On üçüncü sayıdan itibaren genel yayın yönetmenliğini Nihat Behram üstlenir ve derginin gazete gibi olan formatı küçültülerek kitap boyutuna getirilir, sayfaları artırılır. Dergiyi oluşturan kadronun 70'lerin ortalarından itibaren siyasal ve edebi olarak bambaşka yolları seçmeleri, zaman içinde hem birbirleriyle olan ilişkileri hem de derginin mutfağı hakkında birtakım yayınları da beraberinde getirse de,[18] bu yazının odağının o dönemin üretimleri olduğunu hatırda tutarak ilerlemek daha uygun olacaktır.

Halkın Dostları deneyimi, birçok bakımdan diğer dergi deneyimlerinden ayrılır. Bunlardan birincisi *HD*'nin dönemin sanat ve edebiyat düzenini analiz etmeye çalışıp gerici-ilerici ikiliği üzerinden bazı cenahlara açıktan taraf almasıdır. Bu tür metinlere derginin 18 sayılık seyri içerisinde sıkça rastlansa da özellikle ilk sayıdaki "Gerici Sanata Hücum" ve "Tanrı Mezarlarını Isıtsın" isimli iki yazı gerici ve ilerici olarak neyin kastedildiğini açıklamak konusunda bir fikir verir.[19] "Gerici Sanata Hücum" metninde (ki derginin çıkış metni-bildirgesi olarak da okunabilir) iki tip gerici edebiyat tanımlanır: Birincisi sağcı, idealist edebiyat; ikincisi de öyle görünmediği halde kendini yenileyemediği, Türkiye'deki devrimci mücadeleye karşı pasif bir tutum aldığı için gerici olan edebiyat. Dergiye göre halktan uzaklaşmış sanat, emperyalizmin aleti olmak zorunda kalır. Emperyalizme karşı her alanda mücadele gerekir, edebiyat da emperyalizmle mücadelenin bir yoludur, çünkü "Sanatın en önemli özelliği insanı derinliğine bilinçlendirmesidir". Bugün dergiyi çıkaran kadrolar da bu bilinçlendirme çalışmasının birer alıcısı olarak önceki kuşaklara selam etmeyi eksik etmezler: "Biz eğer bugün toplumcuysak, bu biraz da eskiden okuduğumuz yazarların bilinçlerimizde bıraktığı derin etkiler sonucudur". Benzer bir bilinç aktarımını da bugün emperyalizme karşı mücadele eden insanların her alanda sürdürmesi gerekir. Kendilerini de içine alacak şekilde bu tür bir amaca hizmet edebilecek sanatı 'ileri sanat' diye tanımlıyor dergi. İzlenecek yöntem ise halkın kendi değerlerine yaslanarak emperyalizme karşı koymaktır. Bu sebeple batının mücadele biçimi ile bizimki farklı görülür. Dergiye göre Batılı bir hippi anlaşılabilirken Türkiyeli hippi gerici olarak kodlanmalıdır. Batının bunalımcı sana-

18 *Halkın Dostları*'nın nasıl bir dergi olduğuna dair Akif Kurtuluş'un *Edebiyat Dostları*'nın 7. sayısında yaptığı mülakatlar, yazarlarının on altı yıl sonra dergiyi ve birbirlerini nasıl gördükleri hakkında önemli bilgiler içeriyor. Ayrıca Behramoğlu ve Özel'in mektupları, derginin hazırlanma aşamalarına ışık tutuyor: Behramoğlu, A. & Özel, İ. (1995), *Genç Bir Şairden Genç Bir Şaire Mektuplar*, İstanbul: Oğlak Yayınları.

19 Anonim. (1970), "Gerici Sanata Hücum", *Halkın Dostları* 1, 1; Özel, İ. "Tanrı Mezarlarını Isıtsın", *Halkın Dostları* 1, 7. "Gerici Sanata Hücum" imzasız olarak yayımlansa da İsmet Özel tarafından kaleme alındığı bilinmektedir.

tı orada ilerici, burada gericidir. "Şair artık yaşayan, dünyaya müdahale eden bir kimsedir." Nazım Hikmet ve Ahmed Arif önemsenmekle birlikte Marksizm'in klasik bir yorumu üzerinden gittikleri için bugünün şairleri olarak görülmez. Sanatın siyasal etkisini uzun vadeli olarak gördüklerinden günlük siyaseti aşan bir bakışla eser vermenin gerekliliği üzerinde yoğunlaşılır. Dergiye göre bugünün şairinin görevi "(1) Devrimin öncü kesimlerini belli bir duyarlılığa itmek, (2) Onları duygularında terbiye etmek ve (3) Onları diri tutmak[tır]".

Bu başlangıç metninde devrimci mücadeleye karşı pasif bir tutum takınmakla itham edilen şairler, İkinci Yeni diye anılan şairlerdir. "Tanrı Mezarlarını Isıtsın" isimli yazısında İsmet Özel bu noktayı daha da açar. Özel'e göre İkinci Yeni'nin dünya edebiyatına baktığımızda neresi yeni anlaşılamamaktadır. Ayrıca neden böyle birdenbire ve işlevsiz olarak ortaya çıkmıştır? Asım Bezirci'ye göre Demokrat Parti iktidarındaki baskılardan ötürü kapalı bir söylem geliştirilmiştir, ama Özel'e göre bu açıklama pek de inandırıcı değildir. İkinci Yeniciler Dada, gerçeküstücülük gibi akımları kullanabilmek için "zaten düşük bir kültür düzeyine sahip ülkemizde bir oyuna giriştiler". Gardını almayı ihmal etmez Özel: materyalist bir gözle baktığı için yaratılan şiiri fantezi sayıyor olabilir ama başka bir açıdan bakan birisi bu şiirde insan sorunlarına eğildiğini de iddia edebilir. Yine de İkinci Yenicilerin ne kendi toplumunu ne de Batı toplumunu iyi bildiklerine ikna olmadığı için, Özel'e göre bu heyecan geçince "ya Turgut Uyar gibi toplumun tutucu-gerici safında yer alıyor [çünkü bu tarihler Uyar'ın *Divan* kitabını basıp-hazırlayıp geleneksel şiir kalıplarını yeni bir sesle denediği dönemlerdi, y.n.], ya Cemal Süreya gibi niteliksiz bir anlama bel bağlıyor ya da Edip Cansever gibi bir şiir fetişisti olup çıkıyor[lar]". İkinci Yeni şiirimize önemli bir tat getirmiştir, dilimizin inceliklerine eğilmemizi hızlandırmıştır, lakin sadece tatla bir yere varılmaz. İkinci Yeni'nin sanattan sayılmamasının iki sebebi: bir, İkinci Yeni toplumun vicdanı olamamıştır, bir düşünceden kök almamıştır. İkincisi de okuyucularını hor görmüş, onlardan kaçmışlardır. İkinci Yeni bir teknik olduğundan getirdiklerini aşmak değil edinmek gerekir. İkinci Yeni toplumun canlılığı tarafından aşılmıştır ve edebiyat tarihçileri için ilginç bir konudan öteye geçmeyecektir artık. Özel'e göre önümüzdeki şiir kavga şiiri olacaktır.

Bir diğer özellik, Asım Bezirci'nin derlediği ve "eski tüfek"lerin sosyalist mücadele ve sanat-edebiyat arasındaki ilişkiyi incelediği yazılara ara ara da olsa yer verilmesidir.[20] Bunun bir amacının bugünün sosyalist gençlerine önceki kuşak sosyalistleri tanıtmak, hatırlatmak ve anlatmak olduğu kadar sosyalist mücadelenin Türkiye içindeki tarihini sürekli kendini yenileyen, aşan, ama bir yandan da eski mücadelelerden kök alan bir bütün olarak gören bir bakışı oturtmaya çalışmak olduğu da söylenebilir. Örneğin Şefik Hüsnü'nün 'Halk ve Sanat' adlı yazısını takdim ederken özgeçmişinden sonra "Sanat konusunda da tutarlı bir çizgide olan Şefik Hüsnü'nün aşağıdaki yazısını basarken, bu yılmaz devrimcinin anısına duyduğumuz saygıyı belirtmeyi görev biliriz" ibaresi konur. Hakiki sanatın er ya da geç halk tarafından anlaşılan ve paye verilen sanat olduğunu belirten bu yazının bitimine dergi, yazının eski Türkçe olması sebebiyle kısa bir özetini ekler ve aslında kendi bakış açısını da yansıttığından kendi programını bir kez daha açıklar. Şefik Hüsnü'nün son paragrafını açıklarken " (...) aşırı derecede inceltilmiş ve belirsiz yapılar"dan bahseden bir parantez açıp "divan, ikinci yeni, yeni divan vb. akımlar" diye Şefik Hüsnü'nün uyarılarını günümüze tahvil eder.

Bir başka ilginç nokta, derginin sadece günlük siyasal olaylara değil sanat-edebiyat alanında yaşanan güncel sorunlara da doğrudan müdahil olmaya çalışmasıdır. Bunun en önemli örneklerin-

20 Hikmet, N. (1970), "Muazzam Şair Mayakofski Neden İntihar Etti", *Halkın Dostları* 2, 5, (İlk basım: *Resimli Ay*, Temmuz 1950); Selahattin, M. (1970), "Sosyalizm ve Edebiyat", *Halkın Dostları* 4, 4, (İlk basım: *Kurtuluş Dergisi*, 20 Ekim 1919); Hüsnü, Ş. (1970), "Halk ve Sanat", *Halkın Dostları* 6, 4, (İlk basım: *Aydınlık*, 20 Temmuz 1922); Ertem, S. (1970), "Ferdçi ve Cemiyetçi Edebiyat", *Halkın Dostları* 8, 11-12, (İlk basım: *Varlık*, 1 Şubat 1935); Zade, C. E. (1971), "Milli Edebiyat Yok, Sınıf Edebiyatı Var!", *Halkın Dostları* 11, 10-12, (İlk basım: *Projektör*, Mart 1936); Kermo, E. (1971), "Sanat Nedir?", *Halkın Dostları* 12, 10, (İlk basım: *Yürüyüş* 16, 29 Mayıs 1943).

den biri Amerikan MOBIL petrol şirketinin açtığı resim yarışmasını boykot çağrısıdır. Yarışmanın konusu "Türkiye'nin Turistik Görüntüleri ve Yaşantısı"dır. Şartnamede resimlerin yabancıları Türkiye'ye davet anlamını taşıması istenir. Dergiye göre Türkiye bir 'Türk Lokumu' imajına sokulmak istenmektedir. Herkesi bu kültür emperyalizmine karşı çıkmaya, sermayenin sanatı baskı aracı olarak kullanmasına müsaade etmemeye ve jüri üyesi olan Prof. Nurullah Berk'i, Ord. Prof. Suut Kemal Yetkin'i, Prof. Hüseyin Gezer'i, Prof. Sabri Berkel'i, Prof. Ercüment Kalmık'ı ve Bay Zahir Güvemli'yi istifa etmeye çağırırlar. Yazının hemen altında yarışmayı boykot eden Türkiye Sanatçılar Birliği'nin bir ilanı da yer alır. Neticede yarışma iptal ettirilir.[21] Bir başka örnek de *TRT*'nin koyduğu kültür, sanat ve bilim ödüllerine karsı geliştirilen reaksiyondur. "TRT Sosyalist Kültüre Kundak Sokuyor" başlıklı başyazıda dergi bu yarışmayı sosyalizmi ve onun gelişen fikrini Atatürk devrimleri bağlamında kontrol altına alma çabası olarak yorumlar:

> Yarışma, Atatürk devrimcilerini ve bu devrimlerin getirdiği dünya görüşü ve yaşama tarzını yerleştirici ve geliştirici nitelikte yapıtlara açıktır. Anayasanın dayandığı temel görüş ve ilkelerle, Türk toplumunun çağdaş uygarlık seviyesine erişmesi amacıyla sınırlıdır. Bütün bunlar olumlu sınırlamalardır denilebilir. Hatta Cumhuriyetin gerisinde kalmış, ümmetçi, ırkçı, hilafetçi görüşlere set çektiği için övülebilir de. Ancak, ülkemizdeki somut düşünce ortamı göz önüne alındığında bu sınırlamanın sosyalist sanat ve kültür yapılarına karşı konulmuş olduğu görülecektir. İçeriği tartışılmakta olan "Atatürk devrimleri" terimi de ödül koyucuların niyetini saklayamaz.[22]

Nobel ödülleri hakkında yazılan bir yazıda da Nobel emperyalizmin bir aracı olarak işaretlenir ve Sartre'ın ödülü almaması olumlanır. Bir önceki yıl (1969) "burjuva yaşantısından doğan bunaltıyı metafiziğe indirgeyen, dünya gerici sanatının bugün en önde gelen temsilcisi" olarak tanımladıkları Beckett'a giden ödül ile 1970'te "karşı-devrimci tavrı emperyalist batıda ününü artırmış ve eserleri anti-komünizmin belirgin bir silahı olarak kullanılmış" olan Soljenitzin, Nobel'in karakterini belgelemiştir.

Daha sınırlı da olsa tiyatro, sinema, sanat tarihi gibi alanlarda da yazılar yayımlanmıştır. Örneğin Mutlu Parkan'ın "Türkiye'de Oluşmakta Olan Yeni Sinemanın Yapısal Sorunları Üzerine Bir Deneme" adlı yazısı, sinemada devrimci bilinçlenmeye katkı sunmaya çalışan Genç Sinema hareketinin "dostça" bir analizini sunar. Tiyatro konusunda Romain Rolland'ın "Halkçı Tiyatro" adlı metni (sayı 9, s.10-11) ve Bertolt Brecht'den Nejat Firuz çevirisiyle bir dizi pasaj yayımlanır. Sanat tarihi alanını ise 1978'de arabasında katledilen Bedrettin Cömert'in estetik ve dilbilim üzerine yazdığı eleştiriler ve çeviriler doldurur. "Sanatın Ayırıcı/ Özgül Niteliği: Semantik Örgensellik" başlığıyla yayımlanan ve İtalyan düşünür Galvano della Volpe'nin semantik örgensellik (*organicita semantica*) kavramsallaştırmasına dayanan tartışmalar ileriki yazılarda Saussure'ün dilbilim tezleriyle geliştirilir. İki düşünürün de kitapları o zamana kadar çevrilmiş değildir.[23] Bu bakımdan Cömert'in yazıları hem bu düşünürlerin teorilerini tanıtıcı hem de sadece belirli referanslar üzerinden dönen tartışmaları daha ileri bir noktaya taşıyıcı bir işlev görmüştür denilebilir.

Şiir çevirilerindeki seçimlerinde ise dergi, Neruda, Eluard, Kavafis gibi bilinen-tanınan şairlerin yanı sıra hem tarihsel olarak Türkiye'yle hem de dünyadaki sol hareketlerle bağlantılı, daha az bilinen şairlere de yer verir: Antonio Machado, Dinos

21 Bu olay, farklı bağlamlarda da olsa, son yıllarda TATE, Museum of Modern Art, NY (MoMA), Van Gogh Museum gibi müzelerin büyük petrol şirketleriyle girdikleri ortaklıkları ifşa eden ve bu şirketlerin sanatı kullanarak kendi imajlarını temizlemelerine (*artwashing*) karşı çıkan aktivist hareketleri yoğun bir biçimde çağrıştırır. Aralarındaki temel fark ise, Türkiye'deki boykot çağrısının siyasal temellendirilmesi kültür emperyalizmi üzerinden yapılırken son dönem aktivizmlerinin dayandığı nokta petrol şirketlerinin çevre felaketlerine sebep olmalarıdır. Bu fark son elli yılda yaşanan toplumsal-siyasal dönüşümü işaretlemesi bakımından da dikkate değerdir.

22 Anonim (1970), "TRT Sosyalist Kültüre Kundak Sokuyor", *Halkın Dostları* 7, 1.

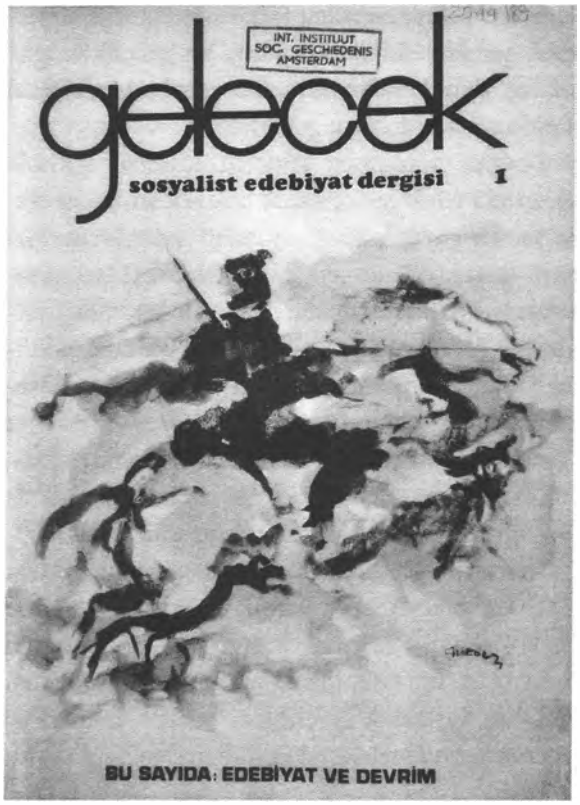
23 Galvano della Volpe'nin Türkçeye sadece tek kitabı çevrilmiştir, o da estetik değil siyaset felsefesi üzerinedir: Volpa, G. D. (1991), *Sosyalizm ve Özgürlük*, İstanbul: Belge Yayınları. Saussure'ün Türkçede basılan ilk eserinin tarihi ise 1976'dır. Bkz. Saussure, F. D. (1976), *Genel Dilbilim Dersleri*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Christianopoulos,[24] Hovannes Tumanyan,[25] Jose Marti,[26] bazı Kürt halk şiiri temsilcileri (Ahmad Cezir, Ahmad Hani, Mirza Şafi Camerezi, Nali, Haci Kadir Kafi, Mirza Rahim Vafai, Sani, Cali, Şeyh Reza Talabani, Adab Misbah Ad-Divan),[27] Rafael Alberti vb.

Dergi Eylül 1971'de son sayısını çıkarır ve İstanbul Sıkıyönetim Komutanlığı tarafından kapatılır. Döneminin toplumcu/sosyalist dergiciliğini farklı bir noktaya çekebilen bu deneyim, 70'lerde ve tekrar hareketlenen siyasi ve edebi ortam için bir referans noktası kabul edilebilmiştir.

Gelecek dergisi Mayıs-Ekim 1971 tarihleri arasında 6 sayı yayımlandı ve İstanbul Sıkıyönetim Komutanlığı tarafından yayın hayatına son verildi (Resim 5). Dergiyi dönemin gençliğinin bir kuşak üstü sayılabilecek A. Kadir, Zühtü Bayar, Asım Bezirci, Bedrettin Cömert, Aydın Hatipoğlu, Hasan Hüseyin, Rıfat Ilgaz, Metin İlkin, Ercümend Behzat Lav, Fahir Onger ve Tekin Sönmez kurar. Kurucu kadroda hem *Yeni Gerçek*'ten hem de *Halkın Dostları*'ndan isimlerin bulunması aynı hattın (geliştirilerek) devam ettirilmeye çalışılması olarak da okunabilir. Nitekim çıkış yazısında dergi bu noktanın altını çizerek işe başlar:

> (...) Bundan ötürü, toplumcu yazarlarımız uzun sure ya yazılarını yayımlayacak yer bulamamış ya da tutarsız dergilerde bireyci, oportünist, hatta gerici yazarlarla yan yana görünmek zorunda kalmışlardır. Ancak 1967'de *Yeni Gerçek* ve 1970'te *Halkın Dostları* bu çirkin duruma başkaldırmışlardır. Yazık ki bunlardan birincisi bir yıl sonra kapanmış, ikincisi ise çoğunlukla bir gençlik dergisi olarak kalmıştır. Oysa, günümüzde bütün seçkin yazarları kuşak ayrımı gözetmeden bağrında toplayacak bir edebiyat ve eylem dergisine ihtiyaç vardır.[28]



Resim 5. *Gelecek*, sayı 1.

Dergi kuşaklar-üstü sosyalist-demokrat bir çizgide durmaya çalışır ve TİP'in siyasetine destek verir. Bu bağlamda derginin ikinci ve üçüncü sayılarının giriş yazıları '61 anayasasının özgürlüklerle ilgili bazı maddelerini hatırlatmaya ve anayasayı değiştirme çabalarına açıktan cephe almaya adanır. TİP'in kapatılmasından sonra dergi iki temel siyasal kutbun (komünizm ve faşizm) dışında kalan Batı demokrasilerinin örnek alınmasını ve TİP'in kapatılmasının dahi demokratik düzenden vazgeçmek için bir sebep olmadığını beyan eder. Dolayısıyla dergide boy gösteren devrimcilik kavramının 1971 yılında silahlı mücadeleyle devrim yapma yolunu seçen gençlerin dev-

24 Christianopoulos'u Defne Sandalcı çevirir ve sunar (sayı 9, s. 4). Sunum yazısı şu şekilde sonlanır: "Yunan şiirinde önemli bir yeri olan Dinos Christianopoulos'un bütün devrimci sanatçıların tutuklandığı cuntadan sonraki durumu hakkında bilgi edinebileceğimiz herhangi bir kaynak bulamadım."

25 Tumanyan'ı Ayhan Gerçeker çevirir (S.12, s.3). 1915 dönemini kapsayan kısmı için şöyle yazılır: "Birinci Dünya Savaşı'nda da barış için çalışmıştır. Batı Ermenistan'dan kaçan, açlıktan ve hastalıktan kırılan binlerce mülteciyi ölümden kurtarmak için dış ülkelerden yardım toplanmasına sebep olmuştur. Mütarekede Ermeni bürosu başkanı olarak Ermeni-Gürcü anlaşmazlıklarına çözüm yolu bulmaya, 1921'de de Taşnak-Bolşevik mücadelesine son vermeye çalışmıştır." (s.3).

26 Şiirleri çeviren ve Jose Marti için tanıtım yazısı yazan Nedim Gürsel, şairin şiirlerinin ilk defa Türkçeye çevrildiğini belirtir (sayı 13, s. 13-15).

27 Şiirler Ataol Behramoğlu tarafından Rusça bir antolojiden çevrilir, fakat kaynak verilmemiştir. O güne kadar sadece birkaç Kürt aydını tarafından yapılan çevirilere yenilerinin eklenmesi kuşkusuz çok önemlidir.

28 Anonim (1971), "Gelecek Devrimcilerindir", *Gelecek* 1, 2.

rimcilik anlayışlarından farklı olduğunu işaretlemek gerekir. *Halkın Dostları*'nı bir gençlik dergisi olarak betimlemelerinin temel sebebini bu siyasal farklılaşmada aramak gerekir.

Dergide toplumcu şiirlerin dışında ağırlıkla devrimci edebiyat ve sanat-gelenek ilişkisine dair yazılar yayımlanır. Bu yazılar yeni iddialar ortaya atmaktan öte genellikle (Hasan Hüseyin tarafından 'damarı damara bağlamak' şeklinde özetlenen) devrimci edebiyatın kendi ulusal köklerine yaslanarak ileriye doğru atılmasını, burjuva sanata karşı toplumcu duyarlıkları öne çıkarması ve halkın yaşadıkları ile yakın bir ilişki içinde olmasını tavsiye ederler. Ayrıca *Halkın Dostları*'nda da bir süre sanat tarihi ve estetik üzerine yazılar yayımlayan Bedrettin Cömert'in benzer nitelikteki yazıları ve çevirileri önem taşır. Ernst Cassirer'in sanat anlayışı üzerine yazdığı yazıda Cassirer'in ülkemizde hiç tanınmadığını, ondan bahsederken sıfırdan başlamak gerektiğini belirtir Cömert ve memleketin entelektüel eksikliğinden dem vurur:

> Düşünün, Leo Spitzer 1934-1936 yılları arasında İstanbul'da bulunuyor, yurdumuzda öğretmenlik yapıyor. Erich Auerbach 1942-45 arası ünlü yapıtı *Mimesis*'i İstanbul'da yazıyor. Ve bu büyük insanların anısı, akan bir yıldızın izini bile bırakmıyor aramızda.[29]

Gelecek dergisi yeni sözler söylemek ve o günün mücadelesine aktif katılım konusunda güçlü bir etki ve gelenek bırakamamış olsa da 68 hareketinin aurasında yayımladığı yazılar, şiirler ve çevirilerle dönemin edebiyat-sanat anlayışındaki siyasal etkileri anlamamız açısından hatırlanması gereken bir dergidir.

DÖNEMİN TEMEL TARTIŞMA KONULARINI HARİTALANDIRMAYA ÇALIŞMAK

Yukarıda bir kısmına değinilen bu irili ufaklı dergilerin ve gazetelerin kültür-sanat sayfalarının tartışma konularını kabaca haritalandırmak, dönemin ruhunu ve üretimini anlamamızı ve bu tartışmaların günümüz edebiyat-sanat tartışmalarına doğru nasıl evrildiğini görebilmemizi sağlayabilir. Bu tartışmaları aslında tek bir görüşün/bütünün bileşenleri ve birbirine geçişli olarak düşünmek kaydıyla dört ana başlık altında toplayabiliriz: Sanat, edebiyat ve kültürün devrim öncesindeki ve sonrasındaki rolü, bir sanat/edebiyat eserinin güncel biçimi ve içeriği, toplumcu/sosyalist gerçekçiliğin tarihi ve bugünkü imkânı ve Türk edebiyatı tarihinin Marksist gözle yeniden değerlendirilmesi.

Devrime giden yolda sanat ve edebiyata düşen rol üzerine birçok yorum bulmak mümkündür. Bu konu üzerine dönen tartışmalarda yazarın/sanatçının failliğindedir asıl vurgu. Yazarın toplumsal gerçekleri belli bir duyarlılıkla vermesi ve toplumsal bilinci yükselterek devrime katkı sağlaması bu yazıların birçoğunda –farklı biçimlerde de olsa– tekrar eden bir dizgedir. Bu tartışmaların öncülleri –daha felsefi düzeyde bir tartışma yürütse de– Selahattin Hılav'ın 1965'te *Yön*'de yayımlanan bir dizi makalesine dayandırılabilir.[30] *Yeni Gerçek*'teki özellikle Ömür Candaş, Eray Canberk ve A. Aydın Hatipoğlu imzalı yazılar, *Halkın Dostları*'nda özellikle kültür ve emperyalizm bağlamında İsmet Özel ve Murat Belge'nin yazıları ile Ayhan Gerçeker'in "Sanat-Devrim" başlıklı yazısı, *Gelecek*'teki Zühtü Bayar'ın yazıları ve *Yarına Doğru*'daki Tahir Abacı, Mahmut Açıkgöz ve Sâkıp Coşkun'un yazıları, diğer edebiyat dergilerinde çıkan bazı tekil yazılarla birlikte bu tartışmalara örnek verilebilir.

Günümüzde bir sanat eseri biçim ve içerik bakımından nasıl olmalı sorusu da, yukarıda bahsettiğimiz kategoriyle sıkı ilişki içinde olsa da daha çok eser merkezli tartışmalara yol açmıştır. Diyalektik materyalist bir bakış açısıyla bütünsellik (form ile içeriğin birliği) ilkesi sosyalist sanat tartışmalarının çoğunun vardığı sonuçların kalbi olarak ortaya çıkar. Genelde iki büyük tehlike işaretlenir. Formu bir fetiş nesnesi haline getirip toplumculuktan uzaklaşan işler idealist/Hegelci/maneviyatçı bulunurken kaba toplumculuk, içeriğin estetik ögelerden arındırılarak sadece propaganda amacı gütmesi de aynı oranda eleştirilir

29 Cömert, B. (1971), "Ernst Cassirer'in Sanat Anlayışı", *Gelecek* 4-5, 41. Leo Spitzer'in herhangi bir kitabı hâlâ Türkçeye çevrilmiş değil. Auerbach'ın *Mimesis*'i de hâlâ dilimize kazandırılmayı beklemekte.

30 Hilav, S. (2008). *Entelektüeller ve Eylem*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 16-29.

ve Jdanovculuk sayılarak kötülenir. Şiirler ve yazılar yayımlayanların tamamı kendini bu iki kötü eğilimin dışında varsayarak sürekli bu tehlikelere karşı uyanık olmaktan dem vurur. İlk tehlikenin Türkiye ayağını İkinci Yenicilerin ve varoluşçuların oluşturduğu konusunda zımni bir birliktelik var olsa da ikinci tehlikenin somut örneklerini bulmak zor olduğundan daha teorik düzeyde eleştiriler sürdürülür. Özellikle Rus ve Fransız şairlerin yazı ve şiirlerinin çevirilerinde, (*Yeni Dergi*, *Halkın Dostları* ve *Gelecek*'te yayımlanan) Ayhan Gerçeker ve Bedrettin Cömert'in yazılarında, Varoluşçuluk ve Sartre karşıtı çeviri ve yazılarda bu hattı takip etmek mümkündür.

Toplumcu/sosyalist gerçekçiliğin tarihi ve bugünkü uygulanma koşulları da bir başka tartışma konusudur. Ağırlıkla Lukacs, Brecht, Fischer, Caudwell, Lenin gibi yazarların çevirileri ile anlaşılmaya çalışılan toplumcu/sosyalist gerçekçiliğin tarihi hem bazı büyük yazarların eserlerinin analizini sunar, hem de sosyalist gerçekçiliğin teorik ve pratik zemininin nasıl kurulabileceğini tartışır. Türkiye örneğinde ise yukarıda belirttiğimiz devrimden ne anlaşıldığı konusundaki farklılaşmalar sebebiyle tek bir toplumcu/sosyalist gerçekçilik çizgisi oluşmamıştır. Örneğin kendini doğrudan bu çizgide gören *Yeni Gerçek* dergisinin daha anayasal düzende demokratik yollarla kurmaya çalıştığı toplumculuk ile *Halkın Dostları*'nın toplumculuğu arasında önemli farklar mevcuttur.

Türk edebiyatının yeniden ele alınması ve ulusal kültürümüz tartışmaları ise kendi içinde üç alt başlıkta incelenebilir. İlki Tanzimat ve erken Cumhuriyet dönemi eserlerinin ve yazarlarının tekrar ele alınmasına, metinlerdeki sınıfsallıkların ve toplumcu ya da burjuva ögelerin altının çizilmesine dayalı bir okumanın geliştirilmesidir. Murat Belge'nin (*Yeni Dergi*'deki yazılarını da hatırlayarak) *Halkın Dostları*'nda Namık Kemal ve Halit Ziya incelemeleri, Hüseyin Cevahir'in yukarıda zikredilen *Yeni Eylem*'deki yazısı, neredeyse her derginin Tevfik Fikret'i tekrar incelemeye başlaması, Nazım üzerine çıkan birçok makale edebiyat tarihimizde yeni ve toplumcu bir tasnif yapma çabası olarak düşünülebilir. İkinci tartışma halk edebiyatı-divan edebiyatı ikiliği üzerinden toplumcu geleneği daha eskilere dayandırmak ve (özellikle Turgut Uyar'ın *Divan* kitabını hedef alarak) divan şiirine karşı yeniden duyulan yakınlığı eleştirmek üzerine kuruludur. Halk şiiri örneklerinin dergilerde yeniden basımı, *Gelecek*'in halk şiiri özel sayısı, Murat Belge'nin Mehmet H. Doğan ile divan şiiri üzerine karşılıklı yazıları birkaç örnek olarak hatırlanabilir. Üçüncü tartışma ise güncel edebiyattaki figürlerin ve işlerin toplumculuk üzerinden tartışılmasıdır. İkinci Yeni'ye dair yazılan yazıların tamamı bu alt başlıkta incelenebilir. Temelde, günün siyasal sorunlarıyla sanatsal/edebi üretimleri ayrı görüp görmemek üzerine kurulu olan bu tartışmalar istisnasız her derginin gündeminde bir yer işgal etmiştir. Bu tartışmalarda tuhaf olan taraf ise kimsenin toplumculuğun aksine bir şey yapmadığını düşünüyor olmasıdır. Parça-bütün ilişkisine farklı taraflardan bakmanın getirdiği anlaşmazlık o dönemde İkinci Yeni'yi toplumcu edebiyat karşıtı olarak konumlandırsa da daha sonraki yıllarda bu gerilim azalmıştır.[31]

SONUÇ

Hem devrim öncesi hem de devrim sonrası edebiyat, sanat ve kültürün nasıl bir yapı içerisinde olması gerektiği üzerine yürüttükleri tartışmalar, bugünden bakıldığında görünen bütün eksikliklerine rağmen, sosyalizmi hayatın her alanını kapsayan bir açıdan görme çabasını yansıtması bakımından önemlidir. O dönemler yukarıda değindiğimiz dergilerde yazanların çok azı yazılarını tekrar yayımladı ve kitaplaştırdı. Bir yazarın geçmişte günümüz okur kitlesine hitap etmeyen yazılar yazması güncel edebiyat dünyasındaki yerini sarsabilir, fakat siyasi tarih ve edebiyat tarihi açılarından onu önemsiz kılmaz. Her ne kadar bu dönemin edebiyat-sanat camiasındaki aktörlerin birçoğu 70'li yıllardan itibaren siyaseten ve sanatsal olarak farklı yollara doğru sürseler de atla-

31 İsmet Özel *Halkın Dostları*'ndan on altı yıl sonra Akif Kurtuluş'un sorularını yanıtlarken bu konuda günah çıkartır: "Ben şahsen bu şiirin [İkinci Yeni'nin] Türk düşüncesi içinde önemli bir nokta olduğu görüşündeyim. Bu, bugünkü düşüncem. O gün öyle miydi? O günkü görüşüm öyle değildi. Bu benim noksanım.". Özel, İ. (1987), "Politikada Emekliliği İtiraf Edemeyince...", Akif Kurtuluş'la Söyleşi, *Edebiyat Dostları* 7, 6.

rını, 60'ların coşkulu yıllarında ürettikleri üzerine yoğunlaşmak hem siyasi tarihimizi daha doğru yazabilmek hem de edebiyat tarihimizde görece önemsiz bırakılmış, anlatı dışına itilmiş ayrıntıları tekrar anlatılarımıza geri kazandırmamızı sağlar. Dergileri şahıslar çıkarsa da dergiler yönetiminden dağıtımına, yazılarından mizanpajına kadar örgütsel bir çabanın ürünüdür ve aktörlerinin siyasi yönelimlerine göre sessizliğe mahkûm edilmemelidirler.

60'lardaki üretimin 50'lerdekine oranla çok daha canlı, içinde farklı damarlar besleyen, yapılan çevirilerin artmasıyla dünyayla daha fazla ilişki içinde olan bir yapısı vardır. Ortada dönen düzgün bir telif sistemi de olmadığından insanlar gerçekten edebiyata ve sanata duydukları merakın peşinde yazılar yazar, dergiler çıkarır. Birbirlerinin ilanlarını dayanışma duygusuyla dergilerine taşırlar. Bir başka güzellik ise bütün dergilerin birbirini muhatap almasıdır. *Varlık*, *Yeni Dergi*, *Papirüs*, *Türk Edebiyatı* gibi dergilerde *Halkın Dostları*, *Yeni Gerçek*, *Gelecek* dergilerinde yazılanlara ilgili tartışma metinleri çıkar. Aynı muhataplık yaş ve tecrübe faktöründen de bağımsızlaşır. Birçok genç yazar-şair, rahatlıkla kendisinden çok daha tecrübeli yazarlarla polemiklere girer.

Bununla birlikte 68 kuşağının devlet tarafından çok sert biçimde bastırılması, yaşanan cinayetler ve idamlar, toplumu topyekûn değiştirmeye çalışan gençlerin ürettikleri şeylerin hepsinin de bastırılması sonucunu getirmiştir. *Halkın Dostları* ve *Gelecek* dergileri Sıkıyönetim Komutanlığı tarafından kapatılmış ve derginin bazı elemanları yargılanmış, cezalar almıştır. 70'lerin ortalarından sonra tekrar toparlanmaya başlayan solda bu edebi hattı takip etmeye çalışan bazı dergiler yeniden boy göstermiş, fakat '80 darbesiyle onların da önü kesilmiştir.

Son söz niyetine metnin niyetini tekrar etmekte fayda var. Mesele sadece Türkiye'deki devrimci edebiyatın hattını takip etmek değil, dönemin siyasal ve edebi-sanatsal dalgalanmaları arasındaki paralellikleri fark etmek ve çoğunlukla yapılan aktörler ve onların siyasal gidişatları üzerinden bir dönemi ve yapılan tüm üretimleri anlamak yerine hâlihazırda üretilenlere bakarak dönemin ruhunu, kafa karışıklığını, tartışma konularını anlamaktır. Edebiyat ve siyaset tarihimiz ancak bu şekilde daha nesnel bir zemine oturacaktır.

Müzik ve 68 devrimi

MURAT BJEDUĞ

> Ruhlar arasında mevcut olabilecek iletişimin yegâne örneği müzik mi diye düşünüyordum.
>
> – Marcel Proust

Ekim Devrimi sırasında Lenin'e Beethoven plakları dinleten Bolşevik yoldaşları ona plakları nasıl bulduğunu sorarlar. İliç, insana çok güzel şeyler düşündürtüyor ama şimdi tek düşüncemizin devrim olması gerekir, cevabını verir.

68 Devrimi'nde ise Caz, Rock, Blues ve Folk 68 ruhunda mütemmim cüz mahiyetindedir. Üstelik 68'de devrim İliç'te olduğu gibi düşünce ve eylemin merkezinde bulunur. Yegâne arzu ve istenç devrim odaklıdır, 68 de.

68 ruhunun bütünsellik gösteren enternasyonalist hususiyetleri içinde en emsalsiz olanı hareketin öznelerinin kendi aralarında ve kitlelerle kurdukları iletişimdir. Bu ruh, sözünü ettiğim başarıyı dünyanın en ücra köşesinde bile gerçekleştirme dirayetini ve muvaffakiyetini gösterdi. Bu bağlamda Proust'un (1871-1922) o büyük tarihsel olaydan en az elli sene evvel ifade ettiği kanaati 68 Mayıs'ında anlamını kavradı.

Beatles, Rolling Stones, Shadows, Monkees, Country Joe and the Fish, Simon and Garfunkel, Animals, Pink Floyd, Doors, Led Zeppelin, Bob Dylan, Donovan, Joan Baez, Janis Joplin, Joni Mitchell, Bob Marley, Eric Clapton, John Coltrane, Thelonious Monk, Miles Davis, Johnny Winter, B. B. King, John Lee Hooker, Ravi Shankar... Yazı başlığının ilk akla getireceği isimler; bu kadar değil elbette. Liste epeyce uzar. Fakat bunlar zaten bilinen ve sık telaffuz edilmiş ve kanıksanmış adlardır, bu konu her açıldığında anılmalarından dolayı.

Peki, bu kalıcı iz bırakan, çığır açan isimler acaba kimleri dinlemiş?

Kimlerden etkilenip esinlenmiş?

Kimler gibi olmak istemişler?

İşte bu soruları sorduğumuz zaman 68 ve müzik konusunda daha kapsayıcı bir açılıma adım atmış oluruz. Yukarıda tercih edilen ve çok dinlenen türleri zikrettim. Fakat bu türler içerisinde 68'lilerin ne tür müzik ürettiklerine, yaptıklarına baktığımızda Blues ve Rock epey bir öne çıkıyor. Gitar ağırlıklı ve vokallere de sıkça yer verilen grup müzikleri egemen görüntü veriyor.

"Her şeyi bu adamlar başlattı." Bob Dylan'ın bu sözü söyleyinceye kadar büyük çoğunluğun varlığından bile haberdar olmadığı, unutulmuş gitmiş Everly Brothers, dikkatle dinlenilirse, Dylan'ın ne kadar isabetli bir tespitte bulunduğu anlaşılır. 60'ların başında, duru, tertemiz vokalleri ve hafif melankolik aşk melodileri ve sözleriyle 50'lerden 60'lara geçişin âdeta manivelasıdır bu iki kardeşin müzikleri.

Eric Clapton; Blues müziğinin efsane ismi ve 27'ler kulübünün ilk üyesi olarak da selamlanan Robert Johnson'ı; Rolling Stones'un melodik beyni Keith Richards, Bo Diddley, Muddy Waters;

Beatles John Lennon, Chuck Berry; George Harrison, Charlie Christian'ı; Cannet Head, John Lee Hooker'ı; Pink Floyd, iki Blues müzisyeninin adlarını grup ismi olarak alacak kadar ikon bellemişler. Üstelik ünlerinin zirvesindeyken de hiç kapris yapmadan bu isimlere olan hayranlıklarını, üzerlerindeki etkilerini söylemekten imtina etmemişlerdir. Liste çok uzar ama sonuç değişmez.

Blues, 68'in müzik beğeni ve tercihlerinde ilk sıradadır, Blues ile, Blues altyapısı üzerine kurulmuş, Rock. Everly Brothers ile açılan ufuktan Hollies, Kinks, Papas and Mamas vd. geçerler ama müzik de tıpkı 68 dalgası gibi yeni yönelimlere evrilir.

Müzik ve 68 denildiğinde çok zahmetli araştırmalara gerek de yok. Çünkü iki hadiseye bakıldığında, sorunsalın döşenmesi ve kavranması için esaslı karinenin teşkil etmiş olduğu görülebilir.

1967 yılındaki Monterey Pop Festivali ve 1969 yılında 15-18 Ağustos tarihlerinde kesintisiz üç gün üç gece devam eden, 500.000 kişinin katıldığı Woodstock Festivali başlık konumuz açısından define sandukası mertebesindedir. Woodstock akla kaçınılmaz olarak şu soruları getirir: The Doors, Bob Dylan, John Lennon neden yer almadılar?

Araştırdım. Bu soruyu aklına getirip de huzursuz olanlar rahat olsunlar. Çünkü üçü de bulunmayı çok istemişler ama Doors, Jim Morrison'un sahnelerde performanslarıyla egemen-muhafazakâr ahlâk anlayışına yaptığı edimsel taarruzlar yüzünden başı sürekli beladaydı. Bob Dylan, oğlunun şiddetli ateş nöbetleri yüzünden hastanede başında bekliyordu. John Lennon, o sıra Kanada'da bulunuyordu, çok istemesine rağmen, Kanada devletinin vize vermemesi nedeniyle ABD' ye giremedi ve Woodstock'a bu yüzden katılamadı.

68 ve müzik mevzusunda ilginç ama uzun sürmüş unutulmaz bir fraksiyoner tartışmaya değinmemek olmaz.

BEATLES MI ROLLİNG STONES MU?

Bu soruya dair tartışma 60'lar boyunca hiç sönmedi. "Çin mi, SSCB mi?" kadar tartışıldı denilse yeridir.

60'ların başında Elvis'in etkisi tartışılmazdı. Naif aşk şarkısı sözleri, kolay akılda kalan melodiler, gitar *riff*'lerinde daha yumuşak ve hoş armoniler daha çok Hippi ruhunu yansıtıyordu. 1965-1966 yıllarında, yeni bir mecraya istikametlendi müzik; tıpkı siyasal ve ideolojik yönelim ve eylemler gibi.

Uzun yürüyüşün miladıdır bu yıllar. Beatles başta olmak üzere 68 müziğinin yaratıcı özneleri Devrim-Vietnam-toplumsal sorunlar-bireyin egemen otoriter sistem içindeki yalnızlığı ve umutsuzluğu, çıkmazları üzerine çalıp söylemeye başladılar. Bundan ötürüdür; yabancılaşmanın boğuculuğu dayanılmaz bir hal alınca 68 ve müziğin insana anti-depresan gibi gelmesi.

68'in müzikteki en ayırt edici yanı, çalan müzisyenlerin, soliste eşlik etmeyle sınırlı kalmaması, her bir enstrümanın sanki parçadan bağımsızmış gibi virtüozitik bir tarza cevaz vermesi, enstrümanı çalana emprovizasyon ve yeteneğini sergileme hakkı tanıması; bunun bir uyum içerisinde ana melodiyi zenginleştirmesidir.

TÜRKİYE'DE 68('LİLER) VE MÜZİK

Türkiye'de 68 ve müzik denince yine bilinen isimler sayılır. Erkin Koray, Fikret Kızılok, Ruhi Su, İhsani, Mahsuni, Selda...

Peki, 68'liler müzikte neleri sever, söylerlerdi, hepsini değilse de çoğunluğunu tespit ettim.

Kolej kökenliler, mesela Ertuğrul Kürkçü ve Koray Doğan: Jimi Hendrix, Doors, Frank Zappa, Joan Baez.

Sabahattin Kurt, *Bilmem Şu Feleğin Bende Nesi Var.*

Ahmet Atasoy, *Telgrafın Tellerine Kuşlar mı Konar.*

Ertan Saruhan, *Hekimoğlu İsmail* (bu türküyü derleyen ve söyleyen Ertan'dır).

Mahir Çayan da Ertan'ın derlediği bu türküyü sever ve söylermiş.

Sinan Kazım Özüdoğru, *Mahsus Mahal.*

Saffet Alp, *Avuçlarımda Hâlâ Sıcaklığın Var, Makber* (Saffet çok iyi ud çalar ve çok da iyi söylermiş).

Nevzat Yüce, Rodrigo'nun gitar konçertosu.

Necmi-İlkay Demir, Ruhi Su ve Ali Ekber Çiçek türküleri

Saffet Alp ile teğmenken aynı bekâr evinde kalan Ömer Laçiner, Saffet gibi sanat müziğini tercih etmiş, hâlâ da öyledir ya...

Sinan Cemgil-Şirin Cemgil, O Yar Gelir (Sinan Cemgil davudi ve bas bariton sesiyle hayranı olduğu türküleri hakikaten de çok güzel söylermiş).

Mehmet Asal, Erkin Koray'ın şarkılarını ıslıkla çalıp söylediğini unutmuyor.

Atilla Keskin, Mozart ve Beethoven.

Deniz Gezmiş, *Dağlar Dağlar* (Barış Manço) ile Rodrigo'nun gitar konçertosu.

İbrahim Kaypakkaya, çok iyi mandolin ve keman çalarmış; *Burçak Tarlası* favori türküsüymüş. Âşık İhsani ve Ruhi Su'dan *Zahit Bizi Taneyleme*, *Drama Köprüsü*, *Balta*, *Eşrefoğlu Al Haberi*, *Dün Geceki Düşüm*, *Biz Varız* türkülerini söyleyen Kaypakkaya aynı zamanda Balıkesir Bengisi ile Serenler Zeybeğini çok güzel oynarmış.

Muzaffer Oruçoğlu, Aşık Elesker'e ait Azeri mahnıları söyler. Neriman Sarısözen, Âşık Veysel, Muharrem Ertaş ve Mukim Tahir'in, özellikle de *Kapuyu Çalan Kimdir?* türküsünün özel bir yeri var onda. Ayrıca *Kaçak Nebi*, *Bu Dağlarda Maral Gezer*, *Evleri Köndelen Yar* türkülerini net anımsıyor. Ali Haydar Yıldız vurulduktan sonra "Yoldaş seni anacağız" marşını bestelemiştir.

Ali Haydar Yıldız, Ali Ekber Çiçek ve Mahzuni türkülerini söylermiş. *Erim Erim Eriyesin*, *El Vurup Yaramı İncitme Tabip*, *Dumanlı Dağlar*, *Duman Almış Mezarımın Üstünü* adlı türküler ondan hemen akla gelenler.

THKP, THKO, TKP-ML adlı örgütlerin 68'li önder kadroları olan bu isimler esasen hep beraber DEV-GENÇ kökenlidirler.

Ruhi Koç, *Drama Köprüsü* ve *Kiziroğlu Mustafa* (Ruhi Koç bağlama çalıp söyler), Halil Çelimli, *Çökertme*.

DEV-GENÇ gecelerinde Âşık Nesimi, Kul Ahmet, Kul Mustafa sık sahne alan isimler.

Cezaevindeki DEV-GENÇ ekibi Selda Bağcan ve Ruhi Su'dan türküleri severek söylerler.

DEV-GENÇ Genel Başkanı Ertuğrul Kürkçü, müzik konusunda en özlü ve en doğru tanımlamayı şu sözüyle yaptı: "DEV-GENÇ, türkücü bir örgüttü."

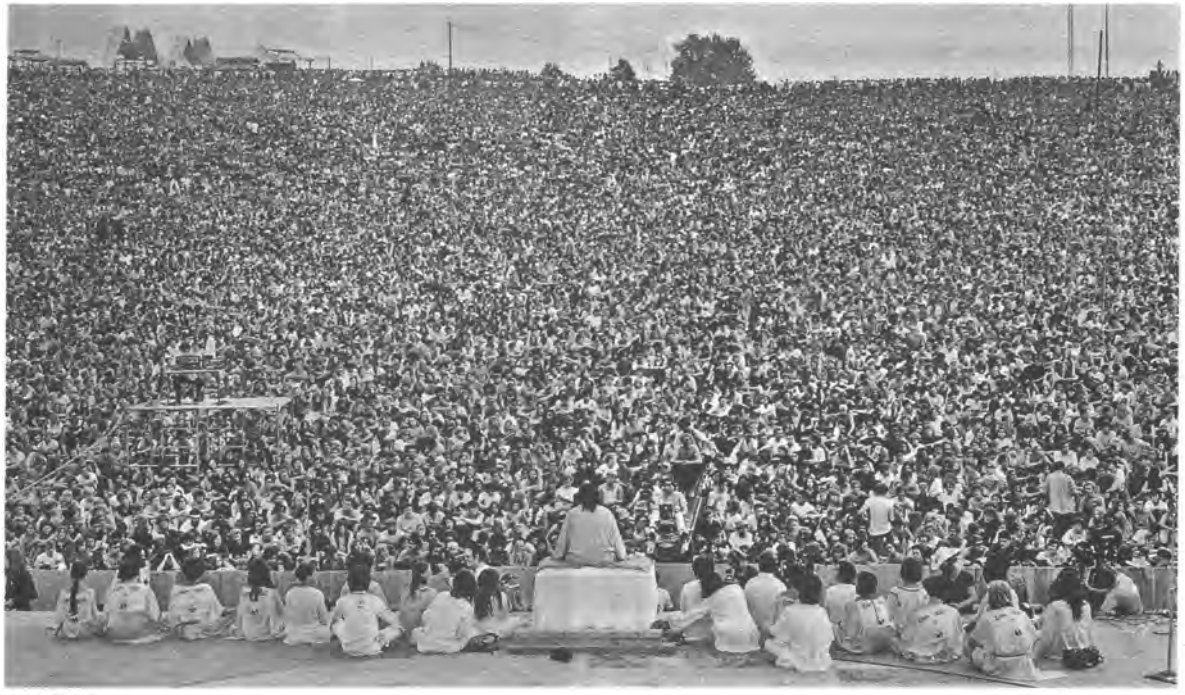
FKF'nin son, DEV-GENÇ'in ilk Genel Sekreteri Ruhi Koç da "Ertuğrul doğruyu söylemiş," diyerek teyit etti DEV-GENÇ'in türkücülüğünü.

MUZAFFER ORUÇOĞLU ARŞİVİ

Ortadaki İbrahim Kaypakkaya.

Oysa DEV-GENÇ'in ve sonrasındaki devrimci sosyalist çizgide mücadelelerini başka örgütlerde sürdüren 68'lilerin neredeyse tamamı ya TİP üyesi olmuşlar ya da yaşları tutmamışsa üye olmadan çalışmışlar. Ama TİP için türkücü bir partiydi diyemeyiz. O zamanın koşullarında aydın ağırlıklı olan partinin önde gelen isimleri daha çok Fransız kültürüyle hemhal olmuşlar, o etkiyle bir yaşam gustosu edinmişler; iyi derecede dil bilen bu kesimin yeme-içme, okuma, müzik gibi beğenileri sadece sosyalist cenahın değil, Türkiye ortalamasının da çok üstünde standartlarda olmuş.

TİP'ten kopan genç devrimci insanların çoğunluğu oluşturduğu DEV-GENÇ ve sonrasındaki yapılarda bir istatistik çalışmasında önüme şu çıktı: DEV-GENÇ üniversiteli ve şehirli bir örgüttü, birçok bakımdan. Fakat kentli snobluğuna da hiç prim vermemişler, yadırgamışlar ve şiddetle eleştirmişler.



Woodstock.

DEV-GENÇ ve 68'lilerin belirleyici oranda taşra ve hatta derin taşra kökenli olmaları, çevreden, aileden alınan kültürel alışkanlıklarla ve türkü ile büyümeleri çok belirleyici olmuş. Ama bu argüman da yetersiz kalabiliyor; Latince, İtalyanca gibi diller de dâhil altı yabancı dili grameriyle ve gündelik hayatta konuşabilecek kadar iyi bilen Sinan Cemgil hem söyleyen hem de dinleyen bir türküsever. Amerikan Koleji çıkışlı İlkay Demir de öyle.

Kanaatimce bu durum Türkiye'ye has bir olgu; halka yabancılaşmama, doğru ve kalıcı ilişkiler kurma hassasiyeti fabrikalara, tarlalara, mezralara gidince sakillik yapmama ilkesi ve oralarda türkü ile o yabancılaşma eşiğinin geçilmesiyle birleşince DEV-GENÇ'in türkücü örgüt olması anlaşılabiliyor. Fakat bir yandan da türkü sevilmeseydi bu kadar yaygın benimsenmesi de mümkün olamazdı. Bu noktada Cem Karaca'nın anlattıkları belki yol göstericidir:

> Müziğe ilgi duyduğum ilk zamanlarda Beatles, Rolling Stones, Pink Floyd dinliyordum ve söylüyordum. Antakya'ya askere geldim, bir hafta sonunda sere serpe oturmuş dinlenirken bir saz sesi, ardından da saz çalanın söylediği türküyü duyunca dinlemeye başladım. O anda daha önce dinlediğim Batılı Rock müzikten sıyrıldım çünkü tamamen beni sarmaladı o asker arkadaşın söylediği türkü ve ben o andan itibaren Anadolu türkülerine yöneldim.

Ama mesela Ruhi Koç bu konuda şu uyarıyı yaptı;

> Doğru, türkücüydük ama hepimiz Rodrigo'nun gitar konçertosunu çok severdik.

Deniz'in idam vakti gelince sigara, demli çay eşliğinde Rodrigo'nun gitar konçertosunu dinleyip darağacına öyle gideceğini söylemiş olması kayda değerdir, Ruhi Koç'un uyarısı bağlamında.

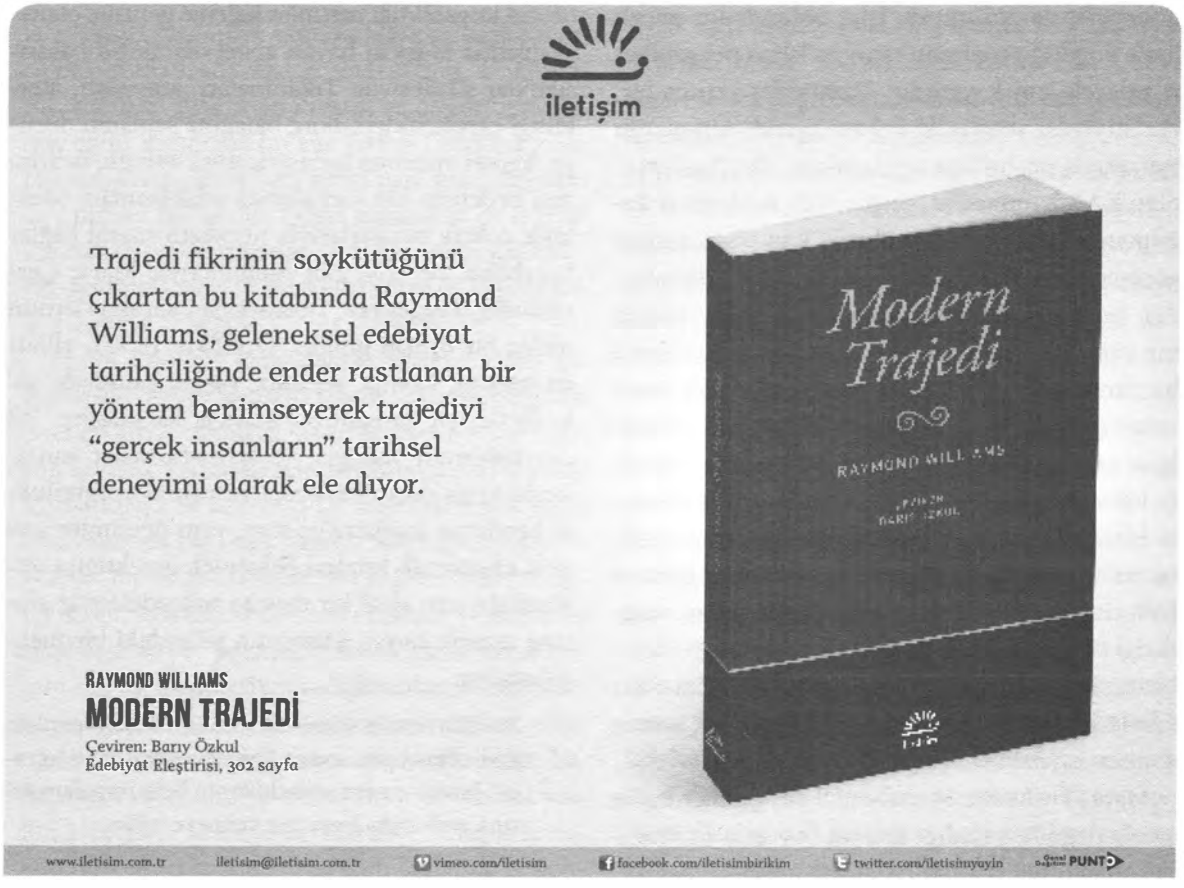
Türkiye ve dünya 68'inde müzik denince türkü ve *Blues* ("zenci" türküsü) başta geliyor. Şu farkla ki; türkü bizde hep türkü olarak kaldı, yeniden üretilemedi ama Batı'da *Blues* yeniden üretilerek R&B, Rock'n Roll ve nihayet Rock müziğe evrildi ama *Blues* olarak da yarı otantik yarı modern formlar aldı. Her iki *Blues* tarzı da dinlendi, sevildi. Türkiye'de türkü en yalın ve saf haliyle tercih edildi 68'lilerce.

Ellinci yılını idrak ederken 68'den müzik alanında ne kalmış diye baktığımızda, çok şey, diyebiliriz. Rock bir yeni ana-akım olarak müzik tari-

hinde çok önemli bir tür olabildi. Ornette Coleman ile başlayan Free Caz geleneksel kalıpları kırdığı gibi Bebop hegemonyasının dışında caz yapılabileceğini de gösterdi. Ravi Shankar, Monterey Pop Festivali'ni ve Woodstock'u unutamadığını sık sık dile getirdi.

68'li müzisyenlerin birçoğu izleyen on yıllarda çok kaliteli müzikler yapmayı başarabildiler. Neil Young, Carlos Santana, The Allman Brothers, Traveling Wilburys, Lou Reed, Joan Baez, Bob Dylan, John Lennon, George Harrison, David Crosby, Erkin Koray, Cem Karaca, 3 Hürel... 68'in müzik ruhuna bağlı ve o yılları hep önemseyen tavırları ve üretimleriyle sonraki dinleyici nesillerin ve genç müzisyen kuşakların hayatlarına güzel şeyler katmaya devam ettiler. İmkânsızı isterken gerçekçi olarak yaptılar bunu da.

John Lennon belki de en gerçekçi olanıydı, vakıayı çok duygulu bir dille ifade etti: "Dream is over..." ("Rüya Sona Erdi")



Marx ve Marx'ın hurafesi

SAMİ ÖZBİL

Sahih hadislerden biri, Hz. Muhammed'in bir sabah yüzü kıpkırmızı uyanarak "La ilahe illallah. Yaklaşan felaketten dolayı vay Arapların haline", dediğini nakleder. İslâm devriminin yaşadığı bir dönemdir ve görünürde işler yolundadır, ancak içine doğduğu toplumu tanıyan İslâm peygamberi gelecek için kaygılıdır: "Yahudiler yetmiş bir, Hıristiyanlar yetmiş iki fırkaya ayrıldı. Ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır." Bir "haberci" olarak Muhammed'in, öngördüğü muhtemel dağılmanın hakikat halini alması için uzun zaman geçmesine gerek kalmadı. Çok değil, ölümünden hemen sonra alevlenen ancak kılıç zoruyla bir süre denetim altın alınan ve sonraki yıllarda her fırsatta baş gösteren İslâm'ın soğuk ve sıcak savaş itikadi, siyasi, fıkhi ihtilaflara; türlü fırkalara, mezheplere ve kaynağıyla herhangi bir bağı kalmayan türlü İslâmî konumlanışlara yol açtı. Halife Osman ve Ali döneminde çatallanan çatışmalar bir anda kanlı hesaplaşmalara ve giderek birbirini tekfir etmeye döndüğünde İslâm, doğduğu coğrafyada bir devrim olma niteliğini kaybederek can çekişmeye başlamıştı bile. Emeviler adıyla anılan devletleşme hali bunun ilk somut sonucu sayılabilir.

Marx, kuşkusuz Muhammed peygamber kadar şanslı değildi, yaşadığı dönem boyunca düşünceleri maddi bir karşılık bularak toplumsal hareke-

te dönüşmedi, hatta sonraki kuşak Marksistlerin sıklıkla vurguladıkları Paris Komünü'ne de önce net ifadelerle karşı çıktı, içinde yer almayı seçtiğinde de pek az etkili olabildi. Düşünce dünyasını ortaya koyabildiği metinler kaleme getirme olanağı dışında Marx'ın hayatı genel olarak bir başarısızlıklar silsilesiydi. Tıkanmaları, arayışları, aterkilliği çaresizlikleri, borç batağına saplanıp duruşu, kişisel onuruna fazlasıyla düşkünlüğü, belirlediği hedeflere her şart altında odaklanması, ideolojik politik muarızlarıyla nezaketli sosyal bağlar kurabilme becerisi gibi özellikleriyle Marx; Çernişevski, Turgenyev, Dostoyevski karakterlerinin melez bir örneği gibidir. Özellikle 1850'li yıllarda izleyici, kayıtçı, acelesiz, yaşam gailesiyle, aile dertleriyle meşgul bir Marx'la karşılaşırız. '48 devrimlerinin yenilgisi ve kovuşturmalar sonrasında açığa çıkan bedensel ve ruhsal yorgunlukla kendisini İngiltere'ye atan, yeni devrimler için yeni ekonomik krizleri beklemek gerektiğini düşündüğü için aktif bir devrim mücadelesiyle arasına mesafe koyan Marx'ın o yıllardaki bir mektubundan:

> Bundan sonra çıkan ilk fırsatta, hiçbir partiyle işim olmadığını açıkça ilan edeceğim. Parti uğruna, bütün o parti ahmaklarının beni hırpalamalarına artık daha fazla izin vermeyeceğim.

İHTİLAFLAR-BÖLÜNMELER

Bir din ile bütünüyle maddi dünyanın/gerçek hayatın özgürlükçü dönüşümüne odaklı ideolojik-politik akımın kaderindeki benzeşme, onları özdeşleştirme ancak kurucu isimlerin ölümü ardından derhal meydana gelen kopmalardaki ortaklık tipikliği oranında dikkate değerdir. Hatta, günümüzde Marksizm üzerine tartışan Marksist/Marksizan akımlarla İslâm üzerine kafa yoran İslâmî kesimlerin kendi içlerindeki tartışma başlıkları da birbirine yakındır. Hıristiyanlığın bundan azade oluşununsa, o ekolün esaslı iç tartışmalarını görece erken dönemde yapmasıyla bağlı olduğu pekâlâ düşünülebilir.

Marx'ın adıyla anılan sistemde daha sonra meydana gelen teorik politik ihtilafların, el alınan diğer elverişli faktörlerin yanı sıra bizzat teoriye de içkin olduğu söylenebilir. Önemli bir bölümü "farelerin kemirici eleştirisine" terk edilen düşünce yazılarının yeterli ilgiyi görmediği ve tartışılmadığı, hatta hayatını kazanmak için bine yakın makale gönderdiği gazeteler aracılığıyla edindiği tanınırlık olmasa Marx'ın başkalarınca pek dikkate alınmadığı söylenebilir. Konjonktür, kültürel ilişkilerin kıvamı ve öngörülemeyecek türlü ayrıntılar bu tür tarihsel kırılma noktalarında neredeyse belirleyici hale gelebilmektedir. Benzer bir akıbet Lenin açısından da tekrarlanmak üzereyken patlayan ve başarılan Rus/Sovyet devrimi Lenin'in düşünceleriyle de bilinir hale gelmiştir örneğin.

Bütün ümitleri suya düşen, ölmeye yakın zamanlarda o güne kadarki teorik davranış çizgisini boşa çıkarma pahasına, uzun seneler boyunca hasım sayarak yıkılması için her çabayı desteklediği feodal Rusya'da devrimci bir hareketi teşvik eden ama bunu da başaramayan bir Marx görüntüsü ilginçtir. Bunu, onun isminden bağımsız düşünülemeyecek, Marksizm denilen düşünce ve davranış çizgisinde şayet pozitivist donuklaşma varsa bunun büyük ölçüde ilk müellifi/muhatabı sayılması gereken Engels'in ömür koşusunun son yıllarında "tilmiz"lerinin ağır tecridine uğradığını hatırlatarak eklemeli. Ne mümkünün siyasetine yatkın kişiliğiyle Marx'ın ne doktriner Engels'in çabası bu kıskaçtan kurtulmalarını sağlamıştır. Sonrasında yüz milyonların kendilerinden ilham aldığı, suretlerini pankartlara, bayraklara işlediği Marx'ın (ve tabii Engels'in) medcezirli hayat hikâyeleri o denli dikkate değerdir ki metin merkezli bir Marx tarifindense yaşam serüveniyle bağı içinde bir Marx portresi daha elverişli okumalara alan açabilecek niteliktedir.

İslâm'daki itikadi bölünmeleri akla getiren Marksizm içi saflaşmaların, örneğin Kaderiyye ve Cebriye ekollerine benzer biçimde tedricilik ekseninde gelişmesi şaşırtıcıdır. Bunların kimi defa birbirini külliyen reddetmeleri de. Muhammed Peygamber, anlaşılabilir nedenlerle, kader ve irade bahsi üzerinde durulmasını uygun bulmazken bir sentezci olarak Marx'ın aydınlanmacı ekolden devraldığı tarihsiciliği, daha sonraları düzayak sürdürenler 2. Enternasyonal çizgisini oluştururken bu tarih okumasına mesafeli olanlar bir başka yatağı zorladılar ve genellikle azınlığı/heterodoksiyi temsil ettiler. İrade faktörü ve vektörü üzerinden tarih-hayat-gelecek tartışmaları dahi kendi başına iki esaslı cenahın oluşumunu tetiklemiştir ve kuşkusuz iradeci ekol bunu Marx'taki tedrici tarafa "iradi" olarak katmışlardır. Zira Marx'ta irade ve zor çoğu zaman ihmal edilebilecek kadar önemsiz bir bağımlı değişkendir.

Hemen her Marksizan ekolün kendi meşrebince bir Marx tarifi yapması, yapabilmesi mümkün olduğu oranda tuhaf bulunabilir. Genç-olgun-geç Marx gibi peryodizasyon çabaları ve Hegelyan Marks(izm) tarifleri bunların üzerinde iddiaya tutuşulan, yol ayrımı veya muhtelif kesimlerin yakınlaşma konusu sayılan başlıcaları olageldi. Burada da genel manada dinlerle, peygamberlerin hemen her anlama çekilebilecek genelgeçer konuşmaları üzerinden saflaşma eğilimleriyle bir benzeşme görülüyor. Hemen her siyasal damarın kendisini ruhsat sahibi yegâne adres konumuna yerleştirmesi, dışında kalanlarıysa türlü derecelerde sapmalar olarak etiketlemesi tipiktir. "Bir şey" veya "bir şeyci" olarak kendini tanımlama, bu arada tanımlamanın sağladığı üstünlük konforunu sürdürmenin yöre derneklerine varıncaya dek her tür topluluk yaşamında başa güreşme hallerine dek sirayet etmesi zamana yayılmış kültürel pozisyon alışlardan bağımsız olmasa ge-

rek. Din veya politika eksenli kimi konumlanışlar da hakeza.

KEHANET

Temel görüşleri dahil olmak üzere Marx'ın bir dolu belirlemesi, her ne kadar günden güne şematikleştirilerek tabulaştırılmış olsa da, su götürür niteliktedir. Sözgelimi devrim tariflerinin esasını oluşturan üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çatışmanın bir yerden sonra uzlaşmaz hale gelmesi, dış kabuk olarak ifade edilen üretim ilişkilerinin üretici güçlerce parçalanacağı tezi hiçbir devrimde doğrulanmamışken hâlâ kullanımdadır. Her sınanmada ve bu arada bütün bir 21. yüzyılda yanlışlanan bir tezin tedriciliğini esas alan bir Marx yorumuyla rezonansa sokulması onu kapitalizme yakınlaştırır mı uzaklaştırır mı, bu da tartışılabilir. Yanlışlanabilir Marx algısı başka hiçbir imkân sunmasa dahi sonsuz sadakatle Marksizm'in kurucu isimlerinin ne dediğine odaklananlara, onların da bütün kabiliyet ve sınırlılıklarıyla birer insan olduklarını göstermesi bakımından kıymetlidir.

Marx'ın tarih yorumuna, olmuşa "olmuş" gözüyle bakan, bunları tartışma/teori konusu yapmak yerine amaçları doğrultusunda anlamlandırmaya çalışan fakat asıl olarak bir kâhin edasıyla değilse bile gelecekle meşgul bir pratisyen tutumu da içkindir. Birbiriyle çelişen önermelerin resmi geçidine dönen değerlendirmeler bu hız, arayış ve konjonktür ile beraber düşünüldüğünde olağanlaşır. Marx bakımından en nihayet burjuvazi ve proletarya biçiminde saflaşan bir toplumsal sistem vardır, bir süre devrimci olan burjuvazi "barutunu tüketmiştir" ve sıra proletaryadadır. Bahsedilen proletarya nasıl bir kimliğe sahiptir; tarihi, kültürü, inançları, motivasyonu nelerdir; Marx bunlarla pek meşgul olmaz, kapitalizmin çözücülüğüne fazla güvenir ve kültür-gelenek gibi başlıklarda onu olumsuz anlamda bir eşitleyici sayar. Bunun pek doğru olmadığını, tarihin kültür ve geleneklerden bağımsız "yapılamadığını" aradan geçen iki yüz yılda hayat fazlasıyla kanıtladı. Tıpkı burjuvazinin dine hücum edip onu yok ettiği yollu analizlerin karşılıksız olması/çıkması gibi. Marx, bir ölçüde kapalı devre çalışan ve dünyanın pek az yerinde sınırlı doğrulayıcıları bulunan bir teorik mekanizma kurarak onu işletmeyi esas almıştır, ilk fırsatta proletaryaya kurtuluş müjdesini verecek ve "asar-ı atika" müzesine sepetlenen burjuvaziye Shakespeare kalıbıyla nanik yapacaktır: "İyi kazmışsın koca köstebek."

Acelesi olan, teorik politik "inşaatını" eldeki verileri modifiye ederek tamamlamaya çalışan Marx portresi tarih ve diyalektik bahsinde daha belirgindir. Dinlerde ve mesela Hegel'de "tinin kendini gerçekleştirmesi" olarak döngünün tamamlanması perspektifi Marx'ta "parantez" olarak düşünülen ve sınıflı toplumla kesintiye uğramış hareketin komünizme varması biçimini alır. Gerçi bu konuda da ikili bir tutumu vardır, bir yandan "ilkel" toplumlar özgür varsayılır ama diğer yandan kölecilik "ilerleme" sayılır; aynı zamanda Marx tarihte olmuş olanı çoğu zaman rasyonel sayma eğilimindedir.

Bu akış/hareket içinde, kesintiye uğrayan tarih, komünizme açılınca ne olacaktır? Meçhuldür sonrası. Dinlerin tıkanma noktalarından biri burada da karşımıza çıkar. Yaygın dinlerdeki cennet tasavvuru denli sıkıcı/tekdüzedir tarif edilen komünizm. Sanki hayat, tinin kendini gerçekleştirmesi tezindeki gibi kendi üzerine kapanmıştır. Bu vasatta işletilmeye çalışılan diyalektikle çerçevelenen doğa-insan çelişkisi yeni bir şey söyleme kapasitesini kaybetmiştir.

Komünizme varmak biçiminde nihayete erecek sömürü dünyasında mücadele ederken meydana gelen zorbalık ve tahakküm ilişkileri ne denli kötü olsalar da, Hindistan'daki İngiliz sömürgeciliğinin "domuzca" diye tanımlandığını hatırlayalım, nihayet bir ilerlemedir ve kurtuluşu yakınlaştırmaktadır. Burada da cefa-ödül mekanizmasıyla işleyen dinsel tını kendini derhal belli eder. Sömürünün katmerlenmesi, istisna halleri haricinde, daha büyük sömürülerin yolunu döşemekten başka sonuç vermemiştir oysa. Fakat Marx bir ezoterik yorumcu gibi zahirde görünen sömürünün altındaki batına içerilmiş gizil manayı sır niyetine fısıldar; burjuvazinin her hareketi aslında kendi mutlak sonunu hazırlamaktadır. Aradan geçen uzun zamanda kriz ve otomatik çöküş tezlerinin ve inançlarının boşa çıktığına durmaksızın tanıklık ettiğimizi söylemeye bile gerek yok.

Das Kapital hatıra pulu (SSCB).

ÖZGÜRLÜK ARAYIŞI

Bu tür karşılıksız tezlerin, düşüncelerin yadırgatıcı yanı olmamalı; Marx'ın yazdıklarına "Allah kelamı" muamelesi yapmama koşuluyla. Doğu'ya bakarken öğrendiği yeni detaylara ilgisiz kalmayan, Doğu toplumlarında tarihin niçin dinler tarihi olarak görüldüğünü sorup yanıtlar arayan etkileşime açık bir Marx da vardır diğer yandan. Onun konturları giderek belirginleşen kimi tespitleri, etkileşim imkânlarının azlığı oranında çoğalıp polemikçi tutumunu besler diğer yandan. Nihayet Marx da yaşadığı dönemin düşünce ufkuyla sarılmıştı. Bu, o dönemde büyük oranda Aydınlanma'ydı; bir arayışçı ve sentezci olan Marx'ın geliştirdiği düşüncelerin sınırı, açmazları ve olanakları öncelikle böyle bir vasatla ilişkilidir. Bütün tartışmalı yanlarına karşın Aydınlanma'nın insanlığa kazandırdığı bir menzil vardı. Marx'ın buna ilgisiz durması mümkün değildi, ne var ki etkileşimi devralmak, o menzili kuşanmak ancak yeni bir toplumsal tahayyülün kaçınılmaz gereği olarak bir yerden sonra başka bir menzil edinmek biçimindeki gerilimli ilişkiyi pek yeğlemedi. Dinlerdeki cennet tasavvuru din karşıtı Aydınlanma ekolünde iyimser bir tarihsel ilerlemecilikle insanlığın yeryüzünde kurtuluşa ereceği fikrine evrildi. Marx üretici güçler teorisiyle bunu bir başka ifadeyle devraldı. Klişe kabilinden bir detay olan ve Hegel'de baş aşağı duran diyalektiğin ayakları üzerine oturtularak işletilmesi örneği burada da geçerliydi. Kimi yerlerde tarihin sınıf savaşları tarihi olduğunu söyleyen de Marx'tır ki burada, iki anlama gelebilecek sözlerini kimi zaman müphem ifadelerle hareleyen bir peygamberane tavrı kendisinde toplayan tutum öne çıkar fakat yine de ağırlığı üretici güçlere vermiştir.

Marx'ın Çarlık Rusyası'na kadim düşmanlığının gerisinde de bunun dolaysız etkileri bulunur. Liberal olarak sınıfladığı, sosyalizme barışçıl geçişini öngördüğü ve yıllarca ikamet ettiği İngiltere'nin despotik Çarlığa karşı ürettiği siyasete hayırhah yaklaşırken feodal despotizmin çözülmesini, tavrının belirleyici etmeni kılmıştır. Çarlığı zayıflatmaya yarayacak her girişimi ve isyanı destekleyip yazılarında bu uğurda mesai yapan bir Marx vardır karşımızda. Marx'ın Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğünü hararetle savunması da Çarlık düşmanlığından bağımsız değildi. O kadar ki tutumunu despotik karakter kazanan Osmanlı idaresine karşı Yunan bağımsızlık ayaklanmasını Rus kışkırtması saymaya vardırdı. Marx'ın, o zaman aralığında Osmanlı topraklarında doğrudan devrimci politik özgürlük akımları çıksa, onlara

hangi nasihati vereceği veya eylemleri karşısında nasıl konumlanacağı muhayyel bir oyuncaklı soru olarak beliriverir.

AKLIN ARAÇSALLAŞMASI

Dönemin hurafesine dönüşen aklın araçsallaşması, reelpolitiğe dâhil oldukça, bazen Marx'ın tavrına da nüfuz eder. Nitekim tarihin akışını durdurulamaz, geriye döndürülemez ve cennet yerine konulan komünizme varacak bir yetkinlik olarak görmek dönemin pozitivist bakışından bağımsız değildir. Dolayısıyla onun 2. Enternasyonal'de kümelenen devamcılarının "bilimci" Marx tarifinin, hatta Marksizmi doğrudan bilim saymalarının, giderek bu "bilim"i edebiyata-sanata-kültüre de içermelerinin, bunları "bilim"siz düşünememelerinin bir zemini vardır. Ütopiklere karşı "bilimsel sosyalizm" vurgusunun giderek bilim eşittir sosyalizm/Marksizm'e vardığı bir güzergâh takip edildi. Zira Marksizm bilim yöntemleri kullanan bir teori değil de doğrudan bir bilim ise, bilim olmanın doğal gereği benzer şartlarda benzer sonuçların kaçınılmazlığı düşüncesi uyarınca bir dış müdahaleye gerek kalmadan sistemin işlemesi ve "zorunlu olarak" komünizme varmasıdır. Tam da burada Marx'ın toplum ve doğa ayrımı üzerine pek düşünmediği söylenebilir. Hatta topluma ikinci doğa diyen pozitivizmin davranış modelini birçok defa esas aldığı da. Mekanik işleyişe dayalı o ilişki zincirini kırmak nispeten kolaydı. O bakış açısıyla sınırlanan bir perspektifin egemen düşünce sisteminde asimile edilmesi hiç de zor değildi. Oysa ne toplum, doğa gibi determinist yasalarla/zorunluluklarla hareket ediyordu ne komünizm tarihin bir vaadiydi. Tarihin şu veya bu zamanında amaçlı insan emeğinin, çabasının ve düşlerinin katılmadığı herhangi bir özgür gelecek tasarımının/projesinin yaşarlığına inanmak tahayyül evrenindeki sınırlığa işaret eder.

Marx'ın teori politikası harfiyen doğru olsa bile, bize, özgür bir dünyanın yaratılması için gerekli asgari şartları sağlaması, sömürü ve tahakküm ilişkilerinin ortadan kaldırılmasının yolunu göstermesi bakımından önem taşır. Toplumu oluşturan bireyler "işçi" veya "burjuva" olmanın yani ekonomi politik kategorilerin ötesinde, hatta çok daha ötesinde bireylerdir ve zannedildiği kadar basit kümelerle kapsanamazlar. Marx sonrası dönemde hayatı, toplumu, insanı bu kurulukla ele alış o denli yaygınlaştı ki hemen her devrim kısa zamanda bir bürokratik despotluk inşası halini aldı. Geçen yüzyıl devrimlerinin, yol yorgunluğunu daha başta üreten kapalı bir sisteme dönüşmesi bu nedenle şaşırtıcı değil. Tıkanmayı bireylerin iyiliği ve kötülüğüne bağlamaksa, kaçınılması faydalı, tanıdık bir kolaycılık olsa gerek.

Hepsi bir yana Marx'ın ayırıcı özelliği "beynelmilel" bir özgürlük arayışıydı ve ömrünü bunun teorik mekanizmasını kurmaya hasretti. Sonraki devrimlerin neredeyse tamamında özgürlük mefhumunun "ulusal" bir kategoriye, hatta çoğunlukla diğer ulusların aleyhine bir teori pratiğe hapsedilmesi tipikti. Aynı zamanda devletlerarası siyasetin çıkarcı siyasetine paralel bir hatta şekillendirilen "Ulusal sosyalizm" türü imkânsızlıkları zorlamanın, sınırsız bir özgürlük arayışına hangi amaçla olursa olsun sınır çizmenin nelere mal olduğu merakını, diğerlerinin yanı sıra Sovyetler Birliği pratiğindeki gayet "zengin" örnekleri sıralayarak gidermek mümkün. Teorinin kuruluşundaki sınırsızlık ile çözülüş demlerini koşullayan dışlama dinamiği belirgindir. Yekûnen Marx'ın tarif ettiğinin soluk suretleri halinde beliren devrimler, teorideki boşlukları tamamlamak bir yana, Marksizm düşüncesini olabildiğince indirgemeci bir primitif şablona sıkıştırdıkça birçok özgürlükçü akım Marksizm'e hasımlığa varan savruk bir konumlanışa sabitlendi. Marksizm'de özgürlük ve eşitlik namına ne varsa tümünü istila anlamı taşıyan kibirli buyurganlık kadın özgürlük mücadelesi yürütenleri, ekolojik hareketleri, anarşist ekoller başta olmak üzere eleştirelliğini sürdüren özgürlük arayışlarını ve giderek itiraz kabiliyetini kaybetmemiş ne varsa hepsini türlü bahanelerle, yıkıcı etkileri günümüze uzanan, "tekfir"e uğrattı. Bunun yaygın itibarsızlaştırma faaliyetiyle yürütülmesi, lgbt+bileşenlerini aşağılamaya varması istisna değil olağan sonuçtu.

Buradaki kompleksli tutumda, bu çağ o bahsedilen çağ mıdır sorusu bir başka bahis olmak üzere, "çağın aşılamaz ufku" addedilen Marksizm adına söz alanların, düşünce geliştirenlerin ortaya

yeni sorular/sorunlar çıktıkça eski tekrarlara saplanmasının payı var kuşkusuz. Var olan her şeyin eleştirisi olarak düşünülebilecek ortaya çıkış koşullarından bir süre sonra bizzat kendisini de o eleştiriye tâbi tutma hasletini yitirmiş bir düşünce dünyasının ve onun özgürlükçü yeniden üretim krizinin kendini kuvvetle duyurmaması mümkün değildi. Günümüzde ister "Marksizm'in krizi" ister "Marksizm'in devrimci/özgürlükçü şekilde yeniden üretim krizi" olarak ifadelendirilsin bu teorinin ideolojik, politik, örgütsel paydaları kapsayan bir krizin ortasında bulunduğu ispat gerektirmeyen ve bir o kadar değiştirilmesi mecburi bir tablo olarak orta yerde durmaktadır. Marksizm'in artık bir şey söylemediği, bu yüzden bilgi teorisi kadar bakış açısı ve yöntemlerinin de eskidiği kabullenilecek veya özgürlükçü yeniden üretimi gerçekleştirilecektir. Marksizm'den el alanların politik varoluş hakkı bu yeniden üretimle mümkün görünüyor.

BİZİM ELEŞTİRİ EKSİĞİMİZ

Kendilerini birer politik devrim hareketi olarak yapılandıran Marksist-Marksizan hareketlerin ve kesimlerin bu coğrafyada Marx ismi ve mirasıyla eleştirel bir etkileşim kurmaları genellikle mümkün olmadı. Eleştirinin, Marx'la kurulan tek yanlı ilişki menzilinin dışında ve ötesinde tutulması özgür düşünmenin önünü tıkadı. Komünizm fikrinin ve tahayyülünün esas ve Marksizm'in onun en elverişli olduğuna inanılan yolu içerikli tarifi yerine, Marks(izm) sayesinde kendisini komünist varsayan ve giderek bütün varlığını oraya borçlanan siyasal kültürün donuklaşma serüveniyle Marksizm üzerine tartışmayı reddeden tavırla Kur'an metni hakkında konuşmayı "Allah kelamını inkâr" sayan yaklaşım arasında da bir koşutluk bulunur. Bizde, Türkiye'nin yürürlükteki yasalarıyla bağlı olmayan devrimci hareketleri kastediyorum, Marx ismi ve düşüncesi ağırlıklı olarak eleştiriden de münezzeh tutulmuş ve teorideki tutarsızlıklara karşı genellikle tevil yoluna müracaat edilmiştir. Birbirlerine uzak politik gruplar bu gibi ortak reflekslere sahiptir. Marksizm üzerine tartışmaların popüler çatışma alanı Troçki-Stalin kamplaşmasıyla sınırlı kalırken Lenin'e, Marx'a, giderek Marksizme varan esaslı tartışmalar, bu kültürel ortamda yeşermedi. Kendilerini pratik politik devrimci hareketler olarak tarif ve tahkim eden grupların öncelikleri bu tür tartışma sahalarının lüks sayılmasını beraberinde getirdi, buna entelektüel kapasitesinde günden güne meydana gelen erime eklenince bir süre sonra bahsedilen solun düşünce mesaisi genel tekrarla yetinmekten ileri gidemedi.

Marx'ın yaşadığı dönem kapitalizmin doludizgin ilerlediği zamanlara rastlıyordu. Giderek tıkanma emarelerinden ve tekel eğiliminden bahsedilse bile sistem işliyordu. Bütün bir 20. yüzyıl bu tıkanma, tıkanıklığı aşma çabası ve bu arada sosyalizmin basıncıyla geçti. Yüzyılın sonuna doğru sosyalizm yenildi. Orta yerdeki enkaz kapitalizmin muzaffer olduğunu değilse bile bir sosyalizm anlayış ve çeşidinin çöküşünü belgeliyordu. Bu anlayışta eşitlik, özgürlük, adalet başlıklarının daha tam olarak demokrasi kültürünün neredeyse başından beri olmadığı, Marx'ın tahayyülünün daha ilk örnekte bir tür bürokrasi ve otoriterlik doğurduğu ortadaydı. Bu hakikate sorular sormaktansa yok saymak, bilhassa Marx'ın ismini tartışma dışı tutmak devrimci kalmanın ve giderek devrimci olmanın şekil şartı haline getirildi. Diğer yandan ortodoks ve radikal sosyalist akımların dışladığı veya varlıklarını ortodoksiyi eleştiri üzerinden anlamlandıran kesimler de, öncesine kıyasla, sosyalizmin yenilgisi ardından geniş bir etki sahası bulamadı ve yaygın savrulmadan payını aldı. Her ne kadar sosyalizmin bir çeşidi ve türevleri yıkılmış olsa da çöküş/çözülüş sosyalist akımların tamamının itibarına mal oldu.

Bu konumlanışta kuşku yok, sosyalizme reddiye yazan, tartışmalarını özgür bir dünya isteğini oraya gömerek kimi kez öç kimi kez medarı maişet uğruna kapitalizme iltihak edenlerin azımsanmayacak sayıda örneğinin bulunmasının payı da vardı. Savrulmalara uğramaktansa bir süre sessiz kalmayı ve bu arada sosyalizmi katıksız bir inançla savunarak her zorluğu göğüslemeyi tercih edişin etik değeri bulunmakla birlikte, bu savunmacı pozisyonun bir davranış çizgisi halini alması, yöneltilen eleştirilerin indirgemeciliğe varan bir refleksle yanıtlanması bir yan etki olarak çabucak

belirdi. Sürgün kafilelerinin yabancılarla, düşmanlarla çevrili olduklarına inandıkları yerleşkelerde sürekliliklerini kendiliğinden bir refleksle dinî ritüel veya geleneğe vurgu aracılığıyla yaşatmalarına benzer biçimde Marksizan hareketlerin de "kendi yurdunda mülteci" olma hissiyatıyla genelgeçer tekrarların rahatlatıcılığına güvenerek bir zamanlar nasıl da şaşaalı olduklarını hatırlatan menkıbelere sarılmaları, benzerdir. Marksist olmayan düşünür ve aktivist Marx'ın kendisine yaklaşımıyla Marksistlerin Marx'a uygun buldukları konum arasındaki hayra alamet olmayan uçurumda yankılanan sesler arşa uzanmakta ancak bir türlü topluma geçmemektedir.

"80"lerin sonuna rastlayan dönem toplumsal yenilgiye yol açmış bir askerî darbeyle ödeşme arzusunun çoğu Marksist akımdan baskın olduğu yıllardı. 20. yüzyıl sosyalizm denemelerinin bütün örnekleriyle beraber çöküşü aynı günlere denk gelir. Genel olarak çöküş, hususen de Marksizm üzerine tartışmaları erteleyici faktörlerden biri, aynı dönemde, iç ülkede beklenmedik biçimde patlak veren Kürt devrimi ve yükselişinin moral etkisiydi. Dünyanın üzerine çökmüş karamsarlık bulutlarını sosyalizm mücadelesinin hiç değilse bu topraklarda sürdürüldüğünü göstererek dağıttıktan sonra enine boyuna konuşulacak meselelerdi bunlar. Ne Marx'ta ne Marksizm'de sorun saptanabilir, yalnızca yeterince inançlı olmadığı için kafası karışan Marksistler var diyenler de eksik değildi bu tabloda. İronik olan, Marksist akımların katı Marx savunucularının aksine, benzer bir geçmişten gelen Kürt siyasal hareketinin, tam da o yıllarda, bir tıkanma tespitiyle ve bir yanı anlaşılabilir politik pragmatizme açılan manevralarla, varoluşunu biçimlendiren Marksist düşüncelerden sıyrılma çabasıydı. Hayatın olağan akışına uygun olan, birçok ülkede görülenin aksine, ortodoksiye muhalefet eden veya oradan kurtulanların silahlı veya değil ancak birer toplumsal hareket örgütleme kapasitelerindeki artış karşın geleneksel akımların darlıklarına matuf tutumlarıyla sahadan çekilmeleriydi. Türkiye sathında bu, hem ortodoksiyi savunma hem geleneksel akımların dışladıkları örgütlenme ve eylem biçimleriyle kendilerini var etme tutumuydu ki teorik bakımdan önü tıkalı, pratikteki limitininse pek sınırlı olduğu çabuk anlaşıldı. Kapitalizmin herhangi bir türevine yaslanmadan onu aşmak üzere akla gelebilecek her başlıkta kendini yenileme ihtiyacı gittikçe dayanılmaz hale gelir ve Marx'ın adına yazılan yenilgi sonrası, o güne dek yok sayılan, mahkûm edilen Ortodoks düşünüş dışındaki akımların ne dediklerine bakmak, basınç hissetmeden esaslı tartışmalar geliştirme imkânı aramak gerekirken hiç değilse bahsi geçen akımlar bakımından bu imkân ya hiç zorlanmadı ya ıskalandı. Kendisini abartmayan, örnekse temel önermelerinden çoğu için "bunları bulma onuru bana ait değildir" diyen, Blanqui'den proletarya diktatörlüğü/demokrasisi ifadesini rahatlıkla alıp sistemine entegre eden başka seslere açık Marx ile ona ezel ebed yanılmazlık payesini uygun bulan devamcılarının bunca dışa kapalı olmaları izaha muhtaç çelişkilerdendir.

Marx'ta kriz ile devrim o denli birbirinin devamcısıdır ki aradaki kısa mesafe nedeniyle devrimci oluş halinin kapitalizm sürerken nasıl inşa edileceği, hangi prensiplerle üretileceği sorusu üzerinde düşünmeye gerek duymaz. Oysa öncesi bir yana, geçen iki yüzyıl sosyalizmi bir iktidar meselesine kilitleyerek sabitlemenin ne denli sorunlu örneklere yol açtığını fazlasıyla gösterdi. Hatta sosyalizm iddialı her iktidar devasa bir kültür devrimi sorununu kucağında buldu. Yapılacakları iktidar devrinden sonraya ertelemek, ondan önce, bağlı bulunulan bir etik davranış çizgisinin mecburi olmadığını zımnen kabullenmeyi veya en azından tartışılır kılmayı içerir ki o boşluktan içeriye nelerin sızabileceğini, sızmış olanlara bakarak kestirmek mümkün. Tahammülü zor, kabulü imkânsız pratiklerin çoğu zaman bu gibi bahanelerle rasyonelleştirildiği düşünülürse ertelemeciliğin metastaz yapma kabiliyeti daha tam tarif edilebilir. Marx'ın sözgelimi Hindistan yazdıklarına bakan birinin, Marksizm evreninde kalarak, Kürt isyanları karşısında Kemalist söylemi üretmesi, hatta bu tenkil ve tedip harekâtından memnuniyet duyması pekâlâ mümkündür çünkü Marksizm buna cevaz veren maslahata da sahiptir.

Kapitalizm içinde sosyalizm mümkündür gibi zorlamalara girmeden, toplumsal dönüşümle ka-

pitalizmin aşılmasına varıncaya dek, "bir bilen" olarak partilerin-öncülerin değil doğrudan toplumsal muhataplarınca takdir edilerek içeriklendirilen bir özgürlük etiği perspektifiyle sosyalizme içkin veya o perspektifle rabıtalı düşünce ve davranış biçimlerini olanaklı her yerde yaşatma gereği çoğunlukla görmezden gelindi. "Anahtar teslim" iktidar devri zorunluluğu duymaksızın "yarını bugünden kurma"ya çalışanları ısırgan bir negatif dille kahretmeye bilenmiş bir eylemsizlik bunun peşi sıra sökün etti. Bu tahakkümcü tutum, daralmalara bağlı olarak bürokrasiye meyilli bir sosyalist birey modelini üretti ve ona yaslandı. Söz konusu akımların istisnalar dışında bir zihinsel-kültürel Rönesans yaşamamalarının bu tıkanmadaki payı büyük. Siyasal iktidarın devri veya fethi önemsiz değildi ancak bir sosyalistin sosyalist olarak yaşaması, davranması, çevresiyle ve genel olarak hayatla böyle bir yordam üzerinden bağ kurması ondan da önemlidir. "Yürüyüş öğreten yol"un bizzat kendisi ve yürüme yordamı yolcuya pek çok zenginlik katıp onu değiştiriyorken varoluşunu salt iktidar devri üzerinden açıklamanın yoksullaştırıcı bir darlığa yol açması adeta mukadderat. İlkinin başarıldığı coğrafyaların hiçbirinde kalıcı olunamadı zira. Marx'ın tariflerinden bağımsız ve sonraki uygulamaların basıncından azade düşünülemeyecek bir tutumla hayatın hemen hiçbir alanında müstakil söz söyleyememek, kendini dayatan zorunluluklar karşısında "partinin ihtiyaçları" veya "devrinin ihtiyaçları" üzerinden çoğu zaman parmak sallamak, tutulan yolda yürümenin yolun menzilinde görünenler kadar hatta ondan daha değerli olabileceğini unutmak veya bilmemekti. İktidar devrini harekete geçmek için bir tür şekil şartı haline getiren tutumun çabucak yaygın bir kötümserlik fideliğine dönüşebildiği çok sayıda örnek var.

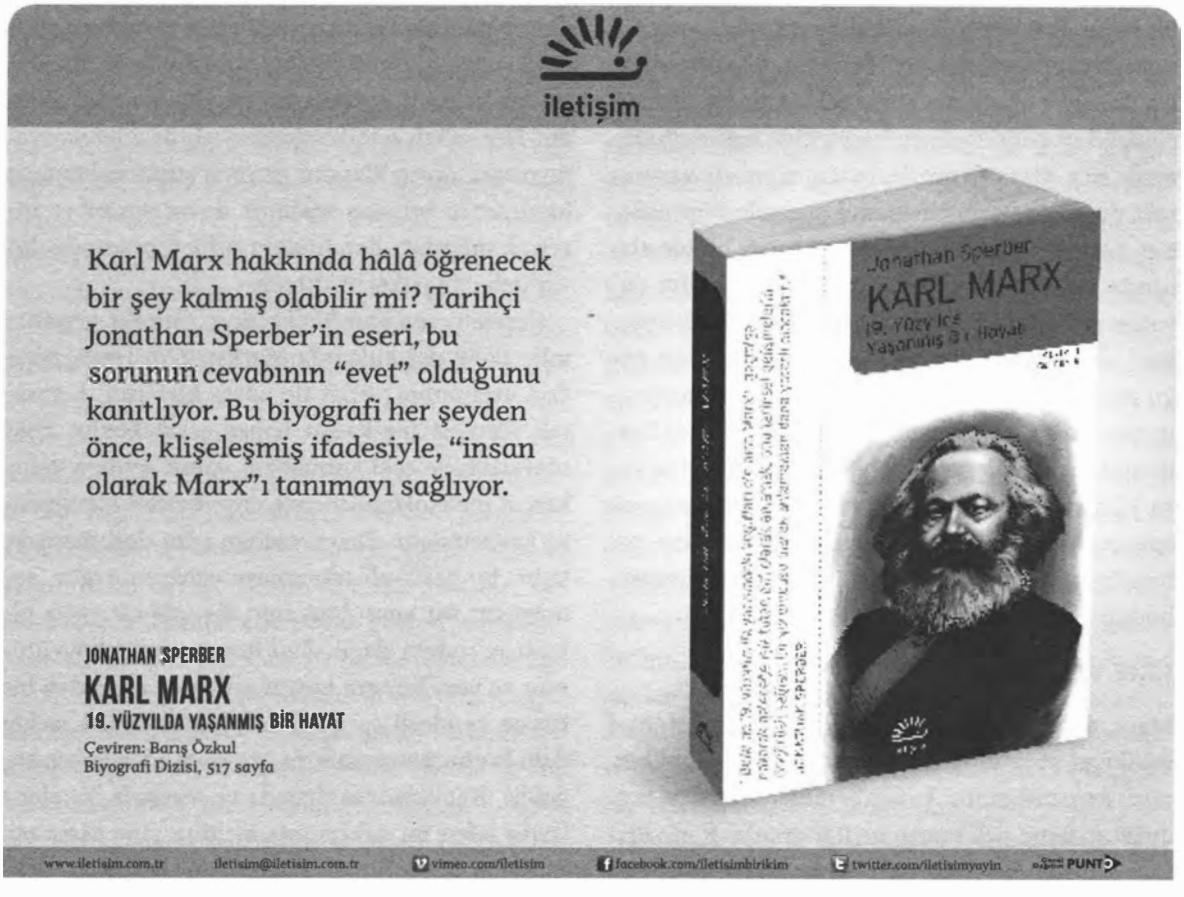
KRİZ VE MARX

Marx detaylarına varıncaya dek kapitalist özel mülkiyet sistemine çalıştı. Bizim maruz kaldığımız, kuşatıldığımız kapitalizminse Marx'ın tarif ettiği sisteme pek benzemediği ortada. Kapitalizmin küresel çapta bir varoluş krizi olarak adlandırılabilecek bir kendini tekrar düzeneğiyle gereksizleştiği de. Buna karşın her defasında bir yolunu bulup yıkımlar pahasına kendisini devam ettirdiğini eklemeli. Konvansiyonel Marksist'in bu tablodan zorunlu olarak sosyalizmin çıkacağını düşünmesi neredeyse kaçınılmaz. Tez ile antitez çarpışmaktadır, sentez de antitez addedilen proletarya diktatörlüğüdür. Herhalde Marx bile bunca kolay bir sonuç öngörmemişti. Kaldı ki sentezin tez veya antitezin dışında ve ötesinde olabileceğini ıskalayan o kadim darlık bu tür beklentileri beslemektedir. Burada, reddi gereken ve defalarca yanlışlanmış bir Marx önermesi de duruyor. Kendisini "antagonisti" olarak tanımladığı kapitalist iktisada karşı mücadelesinde, bu çıkışsız varoluş krizinin kaçınılmaz biçimde proletarya iktidarını müjdeleyeceği amentüsünü tekrarlayan Marksist'in imanı noksandır ve asıl olarak Marx'ın 2. Enternasyonalci yorumunca desteklenmektedir. Zira yine otomatik harekete bel bağlayarak durmaksızın kıyamet tarihleri vermekte, hatta bunu "bildirmekte"dir. Kendini tamamlanmış, önermelerinin tamamını doğru sayarak konumlandığı müstahkem mevkide bildiklerini sorgulama gereği duymamaktadır. Her sabah bildiklerimden şüphe ederek uyanıyorum, diyen Marx'ın tavrıyla şüpheyi kovmuş Marksist'in tutumu arasında duvar vardır ve türev akımlardaki daralmanın şiddeti oranında duvar daha da yükselmektedir.

Kapitalizmin varoluş krizinin tam da sosyalizmin, daha dar anlamda Marksizm'in (veya yeniden üretiminin) krizi ile adeta birbirini doğurarak sürmesi bir kaosu haber vermektedir. Eski sosyalizm ve eski kapitalizm yolun sonuna gelirken o mekanizmalar taze söz üretme kabiliyetini kaybetmiştir. Diğer yandan yeni doğamamaktadır. Bu gerilimli tıkanmayı aşmanın özgür, sömürüsüz bir yeni dünyanın dışında bir yolla olması mümkün değil. Zira komünizm tahayyülünün ve yöneliminin bütün ezilenler açısından bir rüyası ve ideali vardır ancak kapitalizmin varlığı dahi bütün ütopyalara ve özgürlük ideallerine engeldir. Kapitalizmin dışında ve ötesinde bir alana işaret eden bu yaklaşımla birlikte yine Marx'tan mülhem bir tutumla, kapitalizm sosyalizm den-

ge dönemi ardından hızla gasp edilen siyasal, toplumsal, ekonomik kazanımları elde etme mücadelesinin iç içeliği, yoldaki yürüyüş edası olarak da anlamlıdır.

Adıyla anılan teorinin kurucusu Marx'ın kelamını tekrar ve oraya dönme isteği krizi aşma dinamiğinden yoksundur. Bu perspektifle oraya dönmenin acı tarihsel tecrübeyi tekerrür ettirmekten başka sonuç verme olasılığı pek azdır. Marx veya teorinin diğer kurucu isimlerine kefil yazılma iştahı, onların bütün kusurlarından mesul tutulmaya kapı aralar. Marksizm'i son derece doğru, dört başı mamur bir teori-politika bütünü olarak düşünmenin, Marx'ın şu ya da bu dönemini esas almanın veya "eskimiş Newton fiziğine karşı kuantum" imkânından güç devşirme denemeleri gibi seçenekler üzerinden "bilimi" yenilemekle işlerin hal yoluna konulabileceği inancının tetiklediği öze dönüş eğilimlerininse başka akımlarda da benzerlerine rastlandığı gibi mutlu bir hayat üretmesi neredeyse imkânsız. Zaten aksayan bir düşünce dünyasının satır aralarındaki teorik hafriyatın öznel beklentilerin ikame edildiği okumalardan başka sonuçlar vereceğini düşünmek pek mümkün değil. Buradan ilerleyerek "*Kapital*'de 19 Mucizesi" gibi sonuçlar elde etmek dahi güç. Bütün hikâyesi ve metinleriyle birlikte Marx'ın ve diğer kurucu isimlerin yazdıklarını bir eylem kılavuzu değil tarihsel belge olarak değerlendirmek ve bu arada diğer özgürlükçü akımların ne dediğine/nasıl dediğine bakmaksa, şimdiki zihinsel ve kalbi ufkumuzu hepsiyle rezonansa sokarak komünizm ufkunu tazeleyip menzili misliyle yenileyecek bir tutum sayılabilir.



Marx'la siyaset: Hor görülenlerin isyanı, alelade insanların yanı

POLAT S. ALPMAN

"Yakarsa dünyayı garipler yakar"[1] sözüne aşina iki kesimden birinin Müslümcüler, diğerinin Marksistler olmasının bir anlamı var. Bunun nedeni Müslümcüler ile Marksistlerin bu aşinalıktan çok daha fazla benzerliklerinin olması.[2] Yine de Müslümcülerin siyaseti pek umursamadığını, Marksistlerin ise bu meseleye epey kafa yorduğunu söyleyebiliriz. Elbette, siyaset derken neyin kastedildiğini atlayarak...

Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri* kitabı, birinin (senin ya da benim) öne çıkarak "nihayet yaşamayı öğrenmek istiyorum" diyerek başlar. "Nihayet, ama neden" diye sorarak hayalet metaforunun zamansızlığını, uçuculuğunu, çoğulluğunu bir isim/simge üzerinden gösterir Marx.[3] Modern kapitalist dünyanın tekinsiz, tehlikeli heyulası.

Marx'ı konuşulmaya değer kılan, onu bu yüzyılda bile okunmaya, metodunu, kavramlarını, meselelerini anlamayı gerekli hale getiren şey, hâlâ "çığırından çıkmış bir dünya"da yaşanıyor olmasıdır. Hâlâ hor görülenlerin, ezilenlerin, kızgın çöl kumları üzerinde göğsüne bırakılan kayanın altında ağrılı bir iç çekişle bu dünyanın kahrını omuzlamak zorunda kalanların yaşadığı dünyada, elbette bir Marx'ın, hatta birçok Marx'ın olması kaçınılmaz. "Düzensiz dünyanın günahı"nı yüklenen masum günahkârların öfkesine ses veren, onlar adına, onlardan yana, onlarla birlikte yol yürümeyi düstur edinen bir Marx'ın hayaleti kadar siyasetinin de, en azından siyasetinin hayaletlerinden birinin de düşünülmesi gerekmez mi?

Siyasetle ilgili solun yaşamakta olduğu krizlerin güncel durumu hakkında birçok şey söylenebilir. Doğu Avrupa'da sağ-popülizm yabancılar ve göçmenler nedeniyle kendi 'altın çağ' özlemlerini, imparatorluk masallarını yeniden hatırlamışken; liberalizm eleştirisini beşeriyetin evrensel değerlerinden nefret etmeye kadar vardırmışken ya da Batı Avrupa'daki ırkçılığın üstü, İslâmofobi ile örtülmüşken sol siyasetlerin hal-i pür melâli ortadadır. İyimser bir bakışla bugün Avrupa solunun ya da sol-popülizmin, ekonomik eşitsizlikleri zenginlerden daha fazla vergi almak gibi kısa vadeli ve 'pansuman' çözümlerle halletmek istediği, gerçek çelişkilere ve dertlere ilişkin dilinin lâl kaldığı söylenebilir. Kaldı ki, sol siyasetlere bulaşan milliyetçilik virüsünden kitleselleşememe krizlerine, müşterekleri gözetmek yerine sağ-popülizmin yörüngesinde üretilen politik pratiklerden sinizme kadar uzanan ezber-söylemlere kadar bu yüzyıl-

1 Müslüm Gürses, "Garipler", kısa link: https://goo.gl/oR5YXd [20.04.2018].

2 Fuat Ercan, "Müslüm Baba Marx'ın *Kapital*'ini Öğretiyor", kısa link: https://goo.gl/ZsZ7Us [18.04.2018].

3 J. Derrida, *Specters of Marx: The State of the Dept, the Work of Mourning and the New International*, trans. P. Kamuf, New York: Routledge, 2006.

da solun duçar olduğu hastalıkların hepsi üzerine düşünmenin, uzun bir süredir, farz-ı ayn olduğu öne sürülebilir.

Kapitalizm var oldukça Marx ve Marksizmlerin, sol/sosyalist tahayyüllerin varolmaya devam edeceğini söylemek, kehanet olarak yorumlanmasa gerek. Ancak bugünkü koşullar altında ve zamanın ruhunun çılgınca feveran ettiği bir dönemde, iki yüz yaşındaki düşünürü, siyaset ile birlikte anmak, o siyasetin 21. yüzyıl için herhangi bir anlamının olup olmadığını soruşturmak, sadece onun çalışmalarının bereketiyle ve etkisiyle ilgili değil. Bu soruşturma, kötü bir 21. yüzyıl parodisine dönmeye yüz tutmuş çağımızın da soruşturulmasını beraberinde getiriyor.

Marx'ın yaşadığı 19. yüzyıl dünyası birçok açıdan günümüzden farklıydı. Haitili kölelerin ayaklanmasıyla başlayıp onların zaferi ve kendi cumhuriyetlerini kurmasıyla süren bu heyecan dolu yüzyıl, Küba'daki kölelerin İspanyol egemenliğinden kurtuldukları ve Amerikan işgali altında olmalarına rağmen bağımsızlıklarını ilan ettikleri vakitlerde sona ermişti. Elektrik, metalurji, optik başta olmak üzere fenni bilimlerde üst üste yaşanan olağanüstü başarılar göz kamaştırıcıydı. Elbette internet ve uzay teknolojisi yoktu. Savaş teknolojileri bugünkü kadar gelişmemişti ve nano teknoloji henüz bilim-kurgu eserlerine bile girmemişti. Ulaşım ve iletişim teknolojisi günümüze kıyasla çok gerideydi. Bu farklılıklara rağmen, Marx'ın yaşadığı 19. yüzyıl dünyası, birçok açıdan günümüze benzerdi. Örneğin kadınlar ve çocuklar emek hiyerarşisinin en altındaydı, insanlar cinsiyetleri, deri renkleri ya da doğdukları yerlerden dolayı kolaylıkla horlanıp, aşağılanıp yok sayılabiliyordu. Sadece emeklerini satarak yaşamlarını sürdürebilen kişilerin iş güvencesi diye bir şey akıllarına gelmiyor, gelse bile kimse onları ciddiye almak istemiyordu. Çalışanlar her gün ölüyor, ölenlerin yerine yenileri geliyor ve bu devran hep böyle devam edecekmiş gibi görünüyordu. Ülkeleri yöneten şişkin cepli beyler, işlerine geldiği zaman savaşlar çıkartıp din adamlarının vaazları ve bayraklarının aşkıyla yüreklendirdikleri gençleri cephelere sürüyor, üniformalı adamlar zafer nutukları atıyor, uyduruk sınırlar uğruna gerçek insanların cesetleri tepeleniyordu. Bu yönüyle kötü bir yüzyıldı... Sonrakiler de daha iyi olmadı.

Marx, bu yüzyılın baş döndürücü gelişmelerine ve vahşetine tanıklık ederken tuttuğu dramatik notları okuyucusuyla paylaşan bir yazar olmak yerine müdahil olmayı seçti. Gazetecilik yaparken de, siyasetçi olarak konuşurken de aslında kapitalizmin ne olduğunu, bu şeyin nasıl çalıştığını, neden ve nasıl yıkılması gerektiğini anlamaya ve anlatmaya çalışan bir entelektüelden biraz daha fazlasıydı. Halen hayaletinin aramızda dolaşıyor olmasının, görüşlerinin, en azından isminin gündemden kalkmamasının nedeni, biraz da bu müdahillikten, sömürü düzeninin tarafları arasına girip ezilenlerden yana tavır alan siyasal hamlesinden kaynaklanıyor.

Müdahil olmak, siyasal alanda yer almak ve siyasal olan üzerine düşünmek ile sınırlı değildir. Aynı zamanda siyasal alanın mukadderat olmadığını hatırlamak ve onu bazen çekiçle de olsa hatırlatmak ile ilgilidir. Marx henüz 25 yaşındayken, 1843 yılında, Hegel'in hukuk felsefesi üzerine yaptığı eleştirilerde, toplumsal alanların eleştirisini siyasal eleştirinin bir göstereni olarak değerlendiriyordu. Eleştirisinin nihai hedefi toplumsal alanların eleştirisine dönüşüyor, bilgi iddiasında olan her şeyin, eleştirinin konusu haline geleceğini öne sürüyor; yaşamı kendi içinde parçalanmış olarak değil, her şeyin bir diğeriyle ilişkili olduğu bir bütünlük olarak yorumluyordu. Tarihin görevi bu dünyanın ne menem bir şey olduğunu göstermek; tarihin emrinde olan felsefenin görevi, insanın kendine yabancılaşmasının kutsal ve kutsal olmayan hallerinin maskesini düşürmekti; böylece cennetin eleştirisini dünyanın eleştirisine, dinin eleştirisini hakların eleştirisine ve ilahiyatın eleştirisini de siyasetin eleştirisine dönüşüyordu. Şimdiye ve buraya ait değilmiş numarası yapan her şeyi, şimdiye ve buraya çekmenin realist imkânı olarak eleştirinin ödevi buydu.[4] Haliyle siyaseti, siyasal alan diye kıymeti kendinden menkul bir alan olarak değil, toplumsal ilişkilerin bir biçimi olarak değerlendiriyordu. Kendisi-

4 K. Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 2009.

GÖKHAN PAHLI

ne verilen ezberlerle değil, yaşadığı çağın meselelerine kulak kesilen bir dikkat ve gösterileni değil, görülmesi istenmeyeni gören rikkat sahibi bir göz ile kendi yaşadığı tarihi, toplumu ve siyaseti yorumluyordu.

"KAZAN KAZAN YOK,
KAYBEDECEK BİRİMİZ KAÇARI YOK"

Duverger'e ithafla sık sık dile getirilen ve siyasetle ilgilenmeyi bir tür maharet ve zorunluluk olarak sunan bir vecizeye göre, modern insan siyasetle ilgilenmelidir; çünkü siz siyasetle ilgilenmeseniz bile siyaset mutlaka bir gün sizinle ilgilenir. Bu formül, siyaset ile meslek olarak ilgilenmekten daha çok yurttaşlığın ya da bir arada yaşamanın imkânlarını düzenleyen bir araç olarak siyasetle ilgilenmeyi teklif eder. Eğer siyasetle ilgilenmezseniz, onun neden olduğu zararlardan siz de etkilenirsiniz. Marx için siyasetle ilgilenmemek diye bir şey, toplum içerisinde yaşayan biri için mümkün değildir. Eğer siyasetle ilgilenmemek diye bir şey mümkün olsaydı, siyasetin herhangi bir za-

manda herhangi bir yurttaşla, grupla, toplulukla ilgilenecek olması ile değil, topluma dahil olup olmamakla ilgili olurdu. Bu nedenle siyasetle ilgilenmemek, politik bir anlama karşılık gelmediği gibi modern siyasetin ve siyasal ilişkilerin konusu değildir. Bu a-politik tavır ya da davranış, modern kapitalist toplumun içinde yaşayan alelade bir kişi için de ihtimal dahilinde değildir. Bu nedenle bir toplumda yaşayan herkes ekonomi, hukuk, aile ve benzeri alanlara dahil olduğu gibi siyasal alanın da içerisinde yer alır.

Hor görülenleri, ezilenleri, alelade insanları bir siyasi partinin üyesi, partizanı, militanı yapmakla sınırlandıran dar siyasal perspektif yerine siyaseti, siyasal alana müdahil olmayı, iktidara talip olmaya dönüştürecek, en azından onun dayandığı temelleri çürütecek şekilde organize etmeyi içeren bir yere yönlendirmek, Marx'ın siyaset pratiğinin özeti olarak kabul edilebilir. *Alman İdeoloji*'sinde[5] bunun örneklerinden birini görebiliriz; burjuvazinin oy verme hakkını ona karşı kullanmak, ama bunu siyasetin kendisi olarak değil, siyasal mücadelenin güncel ve geçici hamlelerinden biri olarak ele almak. Bir zamanlar, her tür siyasal haktan mahrum bırakılan ezilenlerin tepkilerini ve öfkelerini örgütlemeyi başaran burjuvazinin, siyasal alanda etkin olabilmek için önce seçme ve seçilme haklarının genişletilmesini savunup 'kendi çıkarlarını toplumun geniş bir kesiminin çıkarları gibi göstermeyi' başarabildiğini, böylece ezilenlerin öncülüğünü yaparak iktidarı ele geçirmesine karşılık, Marx'ın teklifi, alelade insanların iradesini esas alan, onlarla birlikte ilerleyen ve sıradan insanların müşterek çıkarlar etrafında örgütlenebileceği uzun erimli ve sürekli bir mücadeledir.

Siyasal eylem ise siyasal alanda yer alma imkânlarının ortadan kalktığı her yerde siyaseti hatırlatmaktır. Bu hatırlatma işi, meslek olarak siyasetle uğraşanlardan farklı dinamikleri, kaygıları, konuları ve dertleri olan bir eylem olarak değerlendirilebilir. Marx'ın bu konudaki özgünlüğü ve çözümlemeleri *Fransız Üçlemesi*'nde kendini gösterir. *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri, Louis Bonapart'ın 18 Brumaire'i* ve *Fransa'da İç Savaş* kitaplarında siyasal alan ile iktisadi alan arasındaki ilişkiselliğin, toplumsal hareketleri ve aktüel siyasal pratikleri nasıl kurduğunu gösterirken, aynı zamanda okuyucuya siyasal eylemin kendisini işaret eder.

İlk kez 1850'de yayımlanan *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*'nin 1895 yılındaki baskısının girişinde Engels "yörelerine ve ulusallıklarına göre birbirinden ayrılmış ve bölünmüş olan ve yalnızca ortak acı çekme duygularıyla birbirlerine bağlanan, azgelişmiş, coşku ile umutsuzluk arasında bocalayan yığınlar"ın iktidarı ele geçirmek uğruna başarısızlıkla sonuçlanan bütün girişimlerine rağmen uluslararası ölçekte büyümeye ve örgütlenmeye devam ettiğini anlatırken işçilerin ellerinde "küçük küçük grupların her derde deva, bulanık incilleri" yerine Marx'ın "parlak ve berrak" teorisine sahip olduklarını söyler. Ona göre geriye kalan tek şey toplumsal dönüşümün bir çırpıda gerçekleşmeyeceğinin bilinciyle hareket etmek, dünya işçilerinin örgütlenmesinin imkânlarını aramaktır. Mesele artık teori değildir, o halledilmiş ve tamamlanmış bir meseledir. Şimdi önümüzdeki iş, karmaşıklaşmış güç ilişkileri içerisinde işçi sınıfının iktidarı ele geçirme yollarını aramaktır.

Marx'ın, Louis Bonaparte'ın 2 Aralık 1851'deki hükümet darbesinden hemen sonra yazmaya başladığı inceleme yazılarından oluşan *Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i* ise 1852 yılında ABD'de, 1869'da da Almanya'da yayımlandı. "Fransa'daki sınıf mücadelesinin, sıradan ve gülünç bir kişiliğin [Louis Bonaparte] kahraman rolünü oynamasını mümkün kılan koşulları ve ilişkileri nasıl yarattığını" açıklamayı hedefleyen Marx, Fransa'daki sınıflar arası ve sınıf-içi mücadelelerin siyasal karşılıklarının, Louis Bonaparte gibi kalın kafalı bir despotu siyasal iktidara nasıl taşıdığını anlatır. Bu eserlerdeki bakış açısı, 1871'de yayımlanan ve iki ay süren Paris Komünü deneyiminin niteliğini anlamak, bu deneyimden elde kalanların anlamını soruşturmak için kaleme alınan *Fransa'da İç Savaş* kitabında da kendini hissettirir. Bütün mesele sermayenin, egemen sınıfların, alelade insanların emeğini sömürerek, onların üzerine basarak elde ettikleri siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel imtiyazları ve gücü onlardan geri almanın yollarını aramak, bunun siyasetini kurmaktır. Ne ol-

5 K.Marx; F.Engels, *Alman Ideolojisi*, çev. T. Ok, O. Geridönmez, Istanbul: Evrensel, 2013.

duğunu, olmakta olanın neden olduğunu anladığında, artık neye, neden itiraz edeceğini bilmesi muhtemel hale gelen bir siyasal özneye seslenen, bu sesin siyasetini inşa etmeyi hedefleyen bir siyasal ve sınıfsal öfkenin örgütlenmesi ile birlikte tarihin seyrini bu yöne doğru itmek.

Bu eserler hem Marx'ın yazma üslubu hem de içerdiği meseleler bakımından birçok biçimde yoruma ve tartışmaya açık metinler olmasına rağmen, kendini konumlandırdığı yer, tartışma götürmeyecek kadar nettir. İktidara talip olan bütün egemen güçlere, ayrıcalık ve üstünlük iddiasında olan her zorba adayına karşı alelade insanların yanında duran, müşterek çıkarları dile getiren yazar, 1850 yılında, Komünist Birliğin Merkez Komitesi'ne hitabında Almanya'daki işçilerin iki yüzlü küçük burjuva partilerine yüz vermek yerine kendi bağımsız siyasetlerini oluşturmaları gerektiğini anlatıyordu. Şöyle bitiriyordu hitabını: "İşçilerin savaş narası şu olmalıdır: Sürekli Devrim."[6] Elbette bunu yazarken, sosyalist siyasetlerin dar hizip mücadeleleri için bunun bir koz haline geleceğini düşünmemişti.

Siyasal alana müdahil olmak ve onu yönlendirmeye çalışmak sadece kararlı ve coşkulu pratikler ile ilgili değildir. Marx'ın siyaseti, yaşadığı hayatın denetimini egemenlerin elinden almak için verilen bir mücadeleyi içerir; bir yanıyla Aydınlanma'nın bilmeye ve eylemeye cüret eden bireyine yaslanır, diğer yanıyla kolektif olanın örgütlenmesine, sınıf bilincine ve mücadelesine. Marx'ın toplumsal olanı siyasal, sosyal, ekonomik ve diğer nitelikleri ile bir bütünlük olarak kavraması, devleti bir öz olarak değil, işlevleri üzerinden tanımlamasını kolaylaştırıyordu. Bu nedenle siyasetin hedeflerinden birini, zaman ve mekân düzleminde her an ve yeniden değişebilecek bu işlevleri ve onun sağladığı imkânları ele geçirmenin yollarından biri olarak yorumluyordu. Bu yorumlama hissiz, tarafsız, nesnel betimlemeler olarak değil, açıkça hissi, taraflı ve yanlı yorumlardı. Bir bütün olarak yaşamın kendisine nereden ve kimden yana durup bakılacağına bir kez karar verildikten sonra yapılacak şey, bunun siyasetini icra etmekti.

STALİN OLAMAZSIN DEMEDİM!

Marx, proleter ya da burjuva kavramlarını, içinde yaşadığı toplumsal formasyonu açıklayan kavramlar olarak kullanmakla birlikte, bu kavramlar sayesinde modern kapitalist toplumdaki insan tiplerini de betimliyordu. Onların dünyayı görme biçimleri, duyguları, düşünceleri, zihinleri, tutumları, dayanışma örüntüleri ve kültürel nitelikleri modern kapitalist toplumsal formasyondan bağımsız şeyler değildi. Bilakis, bunlar eşitsizlik-sömürü ilişkilerinin meşrulaşmasını sağlayan, bunu yeniden üreten, buna eklemlenen özelliklerdi. Siyaset, bu özelliklerden sadece ve hep birini (kendi kendini) gösteren, diğerlerini ise sadece ve hep gösterdiği üzerinden açıklama işi olamayacağına göre bütün bunlara müdahil olmayı, müşterek olanları öne çıkartmayı hedeflediğinde iktidar olması, en azından hegemonya mücadelesinde mevziler elde etmeyi başarması muhtemel olanın, tarihsel ve toplumsal araçlarından biriydi.

Ne olduklarını anlamak için bir topluma ya da siyasete kendilerini sormak, toplumsal olanın gerçek niteliğini örtmekle kalmaz; aynı zamanda siyasal olanı, bütün farklılıkların ve ayrımların üstünü örterek, toplumsal olanın kendisi olarak gösterir. "Nasıl ki, bir kimse hakkında, kendisi için taşıdığı fikre dayanılarak bir hüküm verilemezse"[7] bir toplum için de böyle hüküm verilemez. *Gotha Programının Eleştirisi*'nde görüldüğü üzere bu bakış açısı, kendini işçi sınıfının, ezilenlerin, sömürülenlerin temsilcisi olarak gören sınıf siyaseti için de geçerlidir. Bu nedenle kendini komünist, sosyalist ve benzeri sıfatlar ile tanımlamak ile bunun siyasetini yapmak arasında çoğu zaman ciddi farklar olduğu tarihsel tecrübelerle sabittir.

Örneğin solun siyasal belleğinde ve tarihinde Lenin olmasaydı, bugün nasıl bir sol-sosyalist siyaset üzerine konuşulacağını kestirmek zor. Marx'ın ve Lenin'in siyaset ile kurdukları ilişkinin benzerlikleri ve farklılıkları üzerine düşünmek

6 K. Marx, "Address of the Central Committee to the Communist League, 1850", kısa link: https://goo.gl/1az2u7 [13.04.2018].

7 K. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 2005, s. 26.

verimli olmakla birlikte, farklı maddi koşullar altında belirlenen pratikler olduğunu öne sürülebilir. Buna rağmen solun siyasal alanı kavrayışında Lenin'in etkisinin bu kadar güçlü olması, Marx'ın siyaset kavrayışını önemsizleştirdi ve Lenin dolayımıyla okunmasına neden oldu. Bu nedenle soldaki partilerin, siyasal temsil iddiasında bulunan yapıların kendilerini tanımlama biçimleri ile siyaseti kavrama ve icra etme biçimleri arasında ortaya çıkan farklar, dönemsel ya da yeni koşulların neden olduğu siyasal pratiklere ilişkin farklar olmaktan daha çok özcülüğe dayanan, içinde bulunduğu koşulları, aşina olduğu kurguya yontan kötü yorumsamalara dayandı.

Sol/sosyalist siyaset kendi tarihinden bağımsız olarak düşünülemeyeceği gibi kendi tarihine de indirgenemez. Marx'ın adını zikretmekten keyif alan, kendi siyasetini ona nispet eden ve tarihin bir yerinde, farklı koşullar altında icra edilen bir siyaseti sol siyasetin mümkün ve yegane biçimi ilan eden her yaklaşım, siyaseti ancak bir biçim ve söylem olarak makbul addeden siyasal alanın başarısız aparatlarından biridir. Soldaki siyasal iddiaların kapitalizmin vahşi gelişimine rağmen etkili ve sahici bir heyecan oluşturamamasında bu tarihin, bu tarihten tevarüs edilen alışkanlıkların, yanlış öğrenmelerin payını küçümsemek, genel anlamda siyaseti ve özel olarak sol siyaseti, teori makinesinin bir parçası gibi görmektir. Siyasal alanı mutlak ve sabit bir şey olarak kavramak yerine organik ve dinamik, canlı ve hareket halinde tasavvur etmek, eski şaşaalı günlerin kavrayışının ötesine geçmek, kitabi ezberlerin üzerini çizip onu şimdinin kendi gerçekliği ile yeniden değerlendirmek Marx'ın siyasal olanı ele alış biçiminin özgün tarafını oluşturur. Marx'ın kendi çağındaki siyasal alana yaptığı, yapmaya çalıştığı müdahalenin öncelikle siyaseti kavrama biçimini değiştirmek olduğu söylenemez mi?

"HAYAT BERBAT, GEL BU ELİ SAYMAYALIM"

Siyasal iddialarla ortaya çıkan ve kendi kavramlarıyla siyasal olanı yeniden tanımlayan her eylem ve düşüncenin, kendi siyasetinin alanını açmak gibi bir sorumluluğu var. Meslek olarak siyaset yapanlardan farklı olarak kamusal bir ödev ve sorumluluk olarak siyasetle uğraşanların önünde, biri siyasal diğeri ahlaki olmak üzere iki soru bulunur. Siyasal soru, siyasetin, siyasal olanın ve siyasal alanın nasıl anlaşılacağı ile ilgilidir ve bu soru, siyasal alanın canlı ve hareket halindeki işleyişi görmeye duyarlı bir perspektif, teorik ve analitik araçlar, süreklilikleri ve kopuşları takip eden bir göz gerektirir. Marx, *Fransız Üçlemesi*'nde, *Gotha ve Erfurt Programının Eleştirisi*'nde bunun örneklerini verir, ancak kendi çağının meseleleri, gelişmeleri ve sorularıyla bunu yapar. Bu nedenle solda yer alanların, ister meslek olarak isterse akademik ya da kamusal bir sorumlulukla ilgilensinler, siyasetle ilgili kavrayışlarının eski ezberlere ve köhnemeye direnebilecek cevvaliyete sahip olması beklenir.

Ahlaki olan soru ise siyasetin neden ciddiye alınması gerektiği ve kim adına icra edileceği ile ilgilidir. Marx'ın ilhamı, belki de bu soruda aranmalıdır. Çünkü bu ilham, yani bugün bile onun adını zikretmeye neden olan şey, sadece teorik ve metodolojik gücü ile ilgili değil; güçlü, üstün, seçkin, ayrıcalıklı olanların tanzim ettiği siyasal alana, alelade insanların yanında durarak müdahale etmeye çalışmış olmasından kaynaklanıyor. Çünkü Marx bu eşitsiz, iki yüzlü, kan emici, altta kalanın canının çıktığı dünyayı ancak gariplerin, en alttakilerin, doysa bile beslenmeyenlerin, hayatlarından sattıkları her an ile daha da yoksullaşanların ortadan kaldırabileceğini, yakarsa bu dünyayı onların yakabileceğini, toplumu bir sürüye dönüştüren bu sömürü düzeninin ancak onların eliyle değiştirileceğini söylüyordu.

Tek başınayken hor görülen ama kalabalıklar haline geldiklerinde yüzlerine karşı abartılı ve içi boş laflarla övülenlerin, küçük bir imtiyaz parçası için yanındakinin üstüne basmaktan çekinmeyenlerin, yüzlerine bakılırken yalan söylenen ve kendilerine yalan söylendiğini bilmelerine rağmen bu yalanlara inanmak isteyenlerin yanında durmak ve onları birbirimizi çiğneyip tükürmeyeceğimiz bir dünyanın hemen, şimdi, burada mümkün olduğuna ikna etmenin siyaseti, Marx'ın bu yüzyılın siyasetine verdiği ilhamlardan biridir. Kahramanların, seçkinlerin, üstünlerin, güçlülerin değil

herhangi birinin, sıradan, alelade bir kişinin yanında durmanın, yan yana olmanın, müştereklerimizi gözetmenin siyaseti... ve dayanışmanın gücüne inanmanın siyaseti. Bu köhnemiş, çürümüş dünyaya, bütün duyguların ve anlamların tersyüz edildiği bu dünyaya razı olmak yerine gerekirse onu yakmanın, bütün bu kötücül düzeni ortadan kaldırmanın, bir iyilik, erdem ya da adalet duygusuyla değil, kendisine ve kendisi gibi olanlara yapılanlara razı olmamanın, günahkâr olmayı göze alıp hor görülmeye isyan etmenin sevinçli öfkesinin ilhamı olarak Marx.

Bu ilhamın bilgisi, yani birileri yerken birilerinin baktığı ve kıyametin hâlâ kopmadığı bir düzenin nasıl işlediği, bunu nasıl sürdürdüğü ve nihayetinde bu dünyayı ancak ezilenlerin değiştirebileceğini bilmek için siyaset yetmez. Buna eşlik etmesi gereken ve siyaseti modern yurttaşın gündelik merakının, ilgisinin ötesine geçirip onu kötülükle mücadeleye, müştereklerimiz için bir imkâna dönüştüren şey duyguların örgütlenmesidir. Duyguların örgütlenmesi kendini siyasal alana dâhil olabilecek bir özne olarak inşa etmenin bir parçasıdır. Umut etmek, bu umudu kendinden bilmek. "Biz yakarsak söndüremezler"[8] öfkesine hak vermekle kalmayıp, buradaki bizliği hatırlatmak. Çünkü siyaset, yaşamayı öğrenmeye karar verenlerin siyasal militanlığa değil, yaşamı örgütlemeye başladığı yerde başlar. Çünkü Marx'ın bu yüzyıldaki ilhamı, ölümün, ölmenin, kahramanlığın, gücün ve güçlünün değil, yaşamın, yaşatmanın, imtiyazsızlığın, hakların ve haklının siyasetinin bireysel olarak değerli, kolektif olarak örgütlü hale gelmesini, uğruna mücadele etmeye değer olduğunu hatırlatmaktadır. Varolan siyasal alanın darlığını, kısıtlılığını ve ahmaklığını protesto etmekle onu dönüştürmek iradesinin aynı anda ve her yerde ortaya çıkmasına ilham veren şey, hep haklı olabilmek mahareti göstermek değil, müdahil olma gücünü elinde tutabilmekle, bunun mümkün olduğunu hissetmekle başlar.

Çünkü siyaset, biraz da ilham işidir.

8 Gazapizm, "Heyecanı Yok", kısa link: https://goo.gl/SiQBGD [20.04.2018].

Marx'ın ve Deleuze'ün bir çift sözü var

HAKAN YÜCEFER

BİZİM DÜNYAMIZ HANGİSİ?

Marx'ın on birinci tezini duymamış olan yoktur: "Filozoflar yalnızca dünyayı çeşitli şekillerde yorumladılar, önemli olan onu değiştirmektir."[1] Herhalde Marx'ın en çok alıntılanan ve "yorumlanan" sözü budur. Çoğu zaman bağlamından koparılıp başka yönlere çekilerek, serbest biçimde alıntılanan, ama bazen de Feuerbach üzerine diğer tezlerle ilişkilendirilerek, örneğin Marx'ın "filozoflar" derken kimleri kastettiği sorgulanarak tartışılan bir söz. Deleuze'ün de Marx'ınkini çağrıştıran, onunki kadar meşhur olmasa da giderek daha sık alıntılanan bir sözü var. "Dünyaya inanmak en büyük eksiğimiz", diyor Deleuze, Negri'yle yaptığı "Denetim ve Oluş" başlıklı bir söyleşide, "dünyayı tamamen yitirdik, onu elimizden aldılar."[2]

İki söz de dünyayla ilişkimiz üzerine, dünyayla nasıl bir ilişki kurduğumuz üzerine. Ama bu ilişkinin ele alınış biçimleri bambaşka. Marx'ın hakkında konuştuğu dünya Deleuze'ün hakkında konuştuğu dünyaya hiç benzemiyor. Marx'ın sözünde her şeyden önce devrimci bir coşku var: Bugüne dek dünyayı yorumlamakla uğraşıp durduk, artık dünyayı değiştirme vakti geldi. Şimdi "felsefe yapma" değil devrim yapma zamanı! Deleuze'ün sözünde bu devrimci coşku yerini karamsar olmasa da karanlık bir havaya bırakmış durumda: Artık dünyaya inanmıyoruz, onu elimizden aldılar, dünyaya inanmanın yeni yollarını bulmamız gerek, bunu nasıl yapacağımız belli değil.

Bugün biz kendimizi hangi dünyaya ait hissediyoruz? Yorumlanması değil değiştirilmesi gereken bir dünyaya mı, yoksa artık inanmadığımız, inanma gücümüzü yitirdiğimiz, tam da inanmadığımız için artık değiştiremez, hatta belki yorumlayamaz hale geldiğimiz bir dünyaya mı? Hangi dünyaya aitiz diye sormadan önce bu dünyaların biri diğerini gerçekten dışlıyor mu diye sormalıyız belki de. Artık inanmadığımız, elimizden alınmış dünya devrimci potansiyellerini tüketmiş bir dünya mı? Leibniz'in sözünü ettiği, bir-arada-olanaksız dünyalara ait "belirsiz Âdem" ya da Sextus gibi, biz de aynı anda iki dünyaya birden ait olamaz mıyız?[3] Burada Marx'ın ve Deleuze'ün sözle-

1 Marx'ın 1845'te yazdığı "Feuerbach Üzerine Tezler" (Marx'ın verdiği başlıkla *Ad Feuerbach*) ilk kez 1888'de, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda, Engels tarafından gözden geçirilmiş haliyle yayımlandı. Metnin Engels tarafından düzeltilmemiş hali ise ilk kez 1925-26'da Moskova'da Riazanov tarafından ortaya çıkarıldı. Metnin bu ilk versiyonunu 1932'de yayımlanan *Alman Ideolojisi*'nin başında bulmak mümkün. Türkçesi için bkz. Karl Marx, Friedrich Engels, *Alman Ideolojisi*, çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2016 (üçüncü basım). *Alman Ideolojisi*'nden alıntı yaparken bu çeviriyi kullanacağım.

2 Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990, s. 239.

3 Henüz tamamlanmış bireysel bir kavrama sahip olmadığı için günah işlediği dünyaya da günah işlemediği dünyaya da ait

rini bağlamları içinde anlamaya çalışırken bu soruların yanıtlarını arayacağım.

Şunu da baştan söyleyeyim. Doğumunun iki yüzüncü yıldönümünde Marx üzerine düşünürken Deleuze'ü işin içine sokmam yadırgatıcı gelebilir. Deleuze'ün kendisi tam da dünyaya inanmamaktan söz ettiği söyleşide "Félix Guattari'yle birlikte Marksist kaldıklarını" öne sürse de[4] Deleuze Marksistlerin, sosyalistlerin ya da solcuların çekinerek yaklaştığı ve pek hoşlanmadığı, hoşlanmayabileceği bir filozof. Bunun nedeni büyük olasılıkla Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarının çoğu zaman Marksizm'e alternatif oluşturabilecek bir politik felsefe gibi sunulması. Üretim ilişkileri, işbölümü, çelişki, sınıf mücadelesi gibi Marksist kavramların yerine fark, minörlük, mikropolitika, kaçış çizgileri, yersizyurtsuzlaşma gibi kavramların geçirilmek istenmesi. Bu kavramlar solcularda kuşku uyandırıyor: Önerilen yeni politik mücadele biçimlerinin aslında politik bir eylemsizliğin, çıkışsızlığın üzerini örtmekten başka bir şeye yaramadığı kuşkusu. Deleuze'ü Marx'la diyaloga sokarak bu kuşkuyu zayıflatmanın (ya da aksine daha da güçlendirmenin!) birçok yolu olabilir. Örneğin, *Kapitalizm ve Şizofreni*'deki evrensel tarih tezlerine, devlet teorisine, kapitalizm analizine odaklanmak hâlâ yaygın "postmodern Deleuze" imajını sarsmayı sağlayabilir.[5] Ama kuşkuyu zayıflatmak ya da geçiştirmek yerine onunla yüzleşmeyi de seçebiliriz. Bugüne özgü bir eylemsizliğe, politik çıkışsızlığa doğrudan bakmayı da seçebiliriz. On birinci tezle Deleuze'ün "dünyaya inanmak" hakkında söylediklerini birlikte okurken yapmak istediğim şey Marksizm'le Deleuze arasında bağlantı kurmak değil aslında, Deleuze'e başvurarak kendi güncelliğimize bakmak, Marx'ın dünyasıyla kendi dünyamız arasındaki uzaklığı ölçmek.

ON BİRİNCİ TEZ

Marx'ın sözünü anlamak ilk bakışta sanılabileceği kadar kolay değil.[6] "Filozoflar yalnızca dünyayı çeşitli şekillerde yorumladılar, [oysa] önemli olan onu değiştirmektir."[7] Evet, ne dendiğini hemen anlıyoruz. Felsefe dünyayı yorumlamaktan ibaret; yapılması gereken şey dünyayı değiştirmek, yorumlamayı bırakıp harekete geçmek, eylemde bulunmak. Ama yorumlamakla harekete geçmek arasında böyle kolayca karşıtlık kurmak mümkün mü? Her şeyden önce, dünyayı "yalnızca" yorumlamak mümkün mü? En idealist olanları da dâhil, her felsefi yorum çabası dünyaya yapılmış bir müdahale değil mi? Dünyayı olduğu gibi bırakan, hiçbir şeyi değiştirmeyen, dünyanın mevcut durumuna yönelik hiçbir olumlama ya da olumsuzlama içermeyen bir felsefi kuram düşünemiyoruz bile. Üstelik bunu düşünebilsek de sorun çözülmeyecek. Diyelim ki filozoflar gerçekten dünyayı yorumlamaktan başka bir şey yapmadılar, bizse dünyayı değiştirmek istiyoruz. Harekete geçmek için önce nasıl bir dünyada yaşamak istediğimize ilişkin ortak bir karara varmamız gerekmez mi, bunun için de dünyanın yeni bir yorumuna gereksinim duymayacak mıyız? Marx'a kulak vererek asıl önemli olanın dünyayı değiştirmek olduğunu kabul etsek bile bu değişimin özneleri olarak, dünyaya ilişkin yeni bir yorumdan destek almak zorunda kalmayacak mıyız?

On birinci tezi bağlamından koparak okuduğumuzda sorabileceğimiz sorular aşağı yukarı bunlar. Marx'ın sözünü bağlamına yerleştirerek

olabilecek "belirsiz Adem" için bkz. Leibniz, "Remarques sur la lettre de M. Arnaud touchant ma proposition...". Sonsuz farklı dünyada farklı yaşamlar süren Sextus için bkz. Leibniz, *Essais de Théodicée*, parag. 409-417.

4 *Pourparlers*, s. 232. Deleuze, Didier Eribon'la bir söyleşisinde de yazacağı son kitabın Marx üzerine olacağını söylüyor.

5 Bu konularda özellikle Guillaume Sibertin-Blanc'ın çalışmalarına dikkat çekebiliriz: *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir*, PUF, Paris, 2010; *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*, PUF, Paris, 2013. Ayrıca bkz. *Özgürleşme Makineleri. Deleuze ve Marx*, der. Dhruv Jain, çev. Aslı İkizoğlu, Otonom, İstanbul, 2014.

6 Tezlerle ilgili sonsuz yorum var. Ben özellikle Macherey'nin okumasından faydalandım. Bkz. Pierre Macherey, *Marx 1845. Les "thèses" sur Feuerbach. Traduction et commentaire*, Éditions Amsterdam, Paris, 2008. Ayrıca tezlerin sırayla ele alınmasına değil, temalara göre sınıflandırılmasına dayalı ilginç bir okuma için bkz. Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, Cilt 1, çev. Tanıl Bora, İletişim, İstanbul, 2007, s. 308-352. Türkçede de bolca yorum var. Örneğin bkz. Türker Armaner, *Tarih ve Temsil*, Dost Kitabevi, Ankara, 2014, s. 58-88.

7 "Oysa" köşeli parantez içinde çünkü Engels'in eklemesi (*es kömmt drauf an* yerine Engels *es kommt aber darauf an* yazmış). Macherey bu küçük eklemenin cümlenin anlamını nasıl değiştirebileceği üzerinde ayrıntılı olarak duyuyor. Bkz. *Marx 1845*, s. 221-225.

okuduğumuzda bu tür soruların kolayca yanıtlanabilecek soyut sorular olduğu ortaya çıkıyor. Kolaylık olsun diye ulaşmak istediğim sonuçları baştan üç madde halinde özetleyeyim:

1) Marx'ın kurduğu karşıtlık dünyayı yorumlamakla dünyayı değiştirmek arasında değil. Asıl karşıtlık dünyayı yorumlayarak değiştirebileceğini sananlarla, fikirlerimizi değiştirirsek dünyanın da değişeceğini düşünenlerle, kısacası Marx'ın çağdaşı olan Alman filozoflarla dünyanın ancak hareketle, eylemle, *praksis*'le değişebileceğini düşünenler arasında.

2) On birinci tez bir öneri, bir çağrı değil. Daha çok bir saptama, bir durum tespiti. Marx yorumlamayı bırakıp dünyayı değiştirmeye davet etmiyor bizi. Ortada üzerinde uzlaşılması gereken bir yorum, alınması gereken bir ortak karar yok. Somut bir durum var. Biz dünyayı değiştirmeye karar vermeyeceğiz, dünya bizi dünyayı değiştirmeye zorlayacak.

3) Bu dönüştürücü eylemin öznesi soyut fikirlere, yorumlara değil somut tarihsel duruma dayanan devrimci bir bilinçle hareket edecek. Dünyayı yorumlamadan bilecek ve bu bilgisine uygun biçimde eylemde bulanacak.

Bu üç noktanın dayanaklarını görmek için on birinci tezi hem diğer tezlerle, hem de özellikle *Alman İdeolojisi*'yle ilişkilendirmemiz gerek.

İlk noktayla başlayalım. Karşıtlık tam olarak neyle ne arasında? Marx "yalnızca dünyayı yorumladılar" derken kimleri hedef alıyor? Tezler Feuerbach üzerine olduğuna göre, tabii ki herkesten önce Feuberbach'ı. *Alman İdeolojisi*'ne bakarak listeyi genişletirsek, genel olarak Alman ideologlarını, Genç-Hegelcileri, özellikle Feuerbach, Bauer ve Stirner'i. Ayrıca belki kendisini, "genç Marx"ı, metin okuyan, yorumlayan, eleştiren Marx'ı.[8] *Alman İdeolojisi*'nin önsözüne bakacak olursak, Alman ideologlarının ortak özelliği "gerçekliğin gölgesine karşı felsefi bir savaş" açmış olmaları, gerçekliğin kendisiyle değil gölgesiyle, yani fikirlerle, düşüncelerle hesaplaşmaya çalışmaları, insanların gerçekte ne olduklarına bakmayıp ne olduklarına ilişkin düşüncelerine odaklanmalarıydı. Gündelik hayatta hepimiz "bir kimsenin kendisi hakkında söyledikleri ile gerçekte ne olduğu konusunda kolaylıkla ayrım yapabiliyorken" Alman ideologları bu ayrımı yapamıyorlardı, çünkü gerçekte olup bitenle insanların olup bitene ilişkin düşüncelerini birbirine karıştırıyorlardı.[9] Bu karışıklığın nasıl bir şey olduğu hakkında fikir edinmek için önsözün görkemli son paragrafını okuyabiliriz:

> Bir zamanlar, gözü kara bir adam, insanların suda boğulmalarının tek nedeninin, onların *yerçekimi fikri*ne saplanmaları olduğunu savunuyordu. Eğer insanlar, örneğin, bunun bir hurafe olduğunu ilan edip bu fikri kafalarından çıkarıp atsalarmış, suda boğulma tehlikesinden tamamen kurtulmuş olacaklarmış. Ömrü boyunca, istatistiklerin kendisine sayısız kanıt sunarak zararlı sonuçlarını tekrar tekrar ortaya koyduğu bu yerçekimi yanılgısına karşı savaştı. Bu gözü kara adam, Almanya'daki yeni devrimci filozofların prototipiydi.[10]

Marx'ın on birinci tezde "yalnızca dünyayı çeşitli şekillerde yorumlamakla" suçladığı filozoflar o halde insanları boğulmaktan kurtarmak için yerçekimi fikrine savaş açan bir hayalpereste benziyor. Marx dünyadan el etek çekip kendi köşesine çekilmiş filozoflardan değil, dünyayı kökten değiştirmek isteyen "devrimci filozoflardan" söz ediyor burada. Bu filozofların suçu devrimci olmamaları, dünyayı değiştirmek istememeleri değil, dünyayı yalnızca yorumlayarak, yanlış fikirlerin yerine doğru fikirleri geçirerek değiştirebileceklerini sanmaları. On birinci tezde karşımıza çıkan karşıtlık yorumlamayla harekete geçme, dünyaya müdahale etme arasında kurulan bir karşıtlık değil, iki farklı devrimci tavır arasında kurulan

8 Genç Marx'ın her şeyden önce bir yorumcu olduğunu unutmayalım. Marx'ın 1841 tarihli tezi Demokritos ve Epikuros felsefeleri arasındaki fark üzerineydi. 1843 elyazmaları Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* adlı yapıtının devletle ilgili paragraflarının bir yakın okumasıydı. 1844 elyazmaları Marx'ın okuma notlarına dayanıyordu ve Smith, Say, Ricardo gibi ekonomistlere, Hegel, Feuerbach gibi filozoflara göndermelerle doluydu. Engels'le birlikte yazılmış, 1845 tarihli *Kutsal Aile* Bauer kardeşler ve onların izleyicilerinin ayrıntılı eleştirisiydi. 1845-46 tarihli *Alman İdeolojisi*'nin ana metni ayrıntılı ve eleştirel bir Stirner okumasıydı. 1847 tarihli *Felsefenin Sefaleti* Proudhon'la bir polemikti. Ancak bu tarihten itibaren, Marx'ın düşüncesinin yorumculuktan uzaklaştığını söyleyebiliriz.

9 Bkz. *Alman İdeolojisi*, s. 55.

10 *Alman İdeolojisi*, s. 23-24.

GÖKHAN PAHLI

bir karşıtlık. Düşüncelerimizi dönüştürerek kafada devrim yapmak isteyenlerle dünyayı dönüştürerek gerçekten devrim yapmak isteyenler arasındaki karşıtlık.[11] Bir yanda, insanların yerçekimi fikri yüzünden boğulduğunu sananlar var, diğer yanda, insanların yerçekimi yüzünden boğulduğunu bilenler.

Öyleyse Alman ideolojisinin, Alman eleştirel düşüncesinin asıl hatası yanlış çözümler önermesi değil, problemi yanlış ortaya koymasıydı ("Yalnızca verdiği yanıtlarda değil, sorduğu sorularda bile bir aldatmaca vardır".[12]) Problem dünyaya ilişkin yanlış fikirlere sahip olmamız, yerçekimi fikrine saplanıp kalmış olduğumuz için boğulmamız değildir. Problem zihnimizi yanlış fikirler-

11 Deleuze de yakınlarda Fransızcada tekrar yayımlanan, "İsa'dan Burjuvaziye" başlıklı gençlik metninde Marx'ınkine çok benzer bir karşıtlığa işaret ediyor: "Devrim kendimizde değil dışarıda yapmamız gereken şeydir – kendimizde devrim yapmak ise dışarıda devrim yapmamanın bir aracından ibarettir" (Gilles Deleuze, *Lettres et autres textes*, yay. haz. David Lapoujade, Minuit, Paris, 2015, s. 267).

12 *Alman Ideolojisi*, s. 28. Doğru-yanlış ayrımının çözümler düzeyinde olduğu kadar problemler düzeyinde de geçerli olduğu, felsefenin gerçek problemleri sahte problemlerden ayırması gerektiği fikri Deleuze'ün ele alıp derinleştirdiği bir fikirdir.

le dolduran bir gerçekliğin içinde yaşıyor olmamız, yüzme bilmediğimiz için gerçekten boğulmakta olmamızdır. Dünyayı yorumlamakla yetinen filozoflar problemi yanlış ortaya koydukları için yorumlamanın dünyayı değiştireceğine inanan filozoflardır. Yine *Alman İdeolojisi*'nin başlarından bir pasaja bakalım:

> Genç-Hegelciler tasavvurları, düşünceleri, kavramları, kısacası bağımsız bir varlık atfettikleri bilincin bütün ürünlerini [...] insanın gerçek prangaları olarak gördüklerinden, açık ki, sadece, bilincin bu illüzyonlarına karşı savaşmak zorundaydılar. Kafalarındaki kurguya göre, insanların ilişkileri, yaptıkları her şey, prangaları ve sınırları, kendi bilinçlerinin ürünü olduğundan, Genç-Hegelciler, bu kurguya uygun olarak, insanlardan, kendi mevcut bilinçlerinin yerine insani, eleştirel ya da bencil bir bilinç[13] edinerek sınırlarından kurtulmalarını isteyen ahlaki bir postulat koydular. Bilincin değiştirilmesi doğrultusundaki bu talep, mevcut olanın farklı bir biçimde yorumlanması, yani farklı bir yorum aracılığıyla benimsenmesi talebine karşılık gelir. Genç-Hegelci ideologlar, sözümona "dünyayı sarsan" söylemlerine rağmen, en koyu muhafazakârlardır.[14]

Bu satırları okurken on birinci tezi düşünmemek mümkün değil. Genç-Hegelciler insanı köleleştiren şeyin insan bilincindeki yanılsamalar olduğuna, başka bir deyişle, dünyaya yön veren şeyin fikirler ya da kavramlar olduğuna inanıyorlardı. Bu yüzden dünyayı yeniden yorumladılar, farklı bir yorumla dünyayı değiştirebileceklerini sandılar. Tanrı'nın yerine insanı, dinin yerine eleştirel düşünceyi geçirerek özgürleşmenin önünü açabileceklerini sandılar. Dünyayı eylemleriyle değil sözleriyle sarstılar. Sonuçta hiçbir şey değişmedi, dünya olduğu gibi kaldı.

Marx ve Engels Genç-Hegelcilerin bu sahte devrimciliğinin ardında yatan çarpık stratejiyi de bize gösteriyorlar. Tarihe fikirlerin yön verdiği, yorumlamanın dünyayı değiştirebileceği yanılsaması üç temel hamleyle kuruluyor: 1) Fikirleri somut insanlardan, maddi bireylerden ayırmak. Böylece ampirik koşullarda insanların insanlara uyguladığı baskıyı görmezden gelerek baskının, tahakkümün kaynağına fikirleri yerleştirmek. 2) Tarih boyunca egemen olmuş fikirleri birbirleriyle ilişkilendirerek tarihsel gelişimi fikirler düzeyinde bir etkileşime indirgemek. 3) Tamamen idealist ya da mistik görünmemek, kuramlarına maddeci bir görünüm kazandırmak için de fikirleri kişilere, düşünürlere, filozoflara dayandırmak.[15] Bir kez bu adımları atmışsak, tarihi büyük düşüncelerin tarihine indirgemişsek, dünyayı değiştirmenin tek yolunun "yalnızca dünyayı çeşitli şekillerde yorumlamak" olduğunu da çoktan kabul etmişiz demektir.[16]

On birinci tezle ilgili olarak işaret ettiğim üç noktanın ilkini ele aldım. Marx'ın eleştirisinin asıl hedefinin genel olarak "filozoflar" ya da genel olarak yorumlama değil, dünyayı yorumlayarak değiştirebileceğini sanan Genç-Hegelci filozoflar, Alman ideologları olduğu ortaya çıktı.[17] Şimdi ikinci noktaya geçelim. On birinci tez bize yapılmış bir öneri mi, yoksa sadece bir durum tespiti mi? Önce şunu soralım: Marx dünyayı yalnızca yorumlayarak değiştirmek isteyenlere karşı "önemli olan onu [dünyayı] değiştirmektir" derken kendini eleştirdiği filozoflardan nasıl ayırmış oluyor? Eleştirilen filozoflara karşı önerilen şey dünyayı yorumlamadan değiştirmekten mi ibaret? Bu nasıl mümkün olabilir? Marx'ın yaptığı şey de sonuçta Genç-Hegelcilerin eleştirel bir yorumu değil mi?

Bu paradokstan çıkmanın yolu şunu kabul etmek: Marx aslında bize hiçbir şey önermiyor.

13 Burada sırayla Feuerbach, Bauer ve Stirner'e gönderme yapılıyor.

14 *Alman İdeolojisi*, s. 29.

15 Bkz. *Alman İdeolojisi*, s. 55.

16 Tam da bu yüzden, bu üç bileşenli yanılsamaya karşı, *Alman İdeolojisi*'nde ideolojilerin "bir tarihinin, bir gelişim sürecinin olmadığı" söyleniyor (s. 35). Bu elbette ideolojilerin tarihdışı olduğu anlamına gelmiyor. İdeolojilerin insanlar arası somut ilişkilerden bağımsız bir tarihi yok. Düşüncelerin gelişimini anlamak istiyorsak, Genç-Hegelcilerin aksine, bilince özerklik yüklememeli, düşüncelerin gelişimini üretim ilişkilerinin, insanlar arası "alışverişin" (*Verkehr*) bir yansıması, "gerçekliğin gölgesi" gibi ele almalıyız.

17 Bunu söyleyerek felsefeyi aklamaya ya da kurtarmaya çalışmıyorum. Dünyayı yorumlayarak değiştirebileceğini sanan filozoflar bile eleştiriliyorsa dünyayı değiştirme kaygısı gütmeden yorumlamakla yetinen filozoflar zaten çoktan bir yana bırakılmış demektir. Sadece on birinci tezin ilk bakışta sanılabileceğinden çok daha noktasal bir hedefi olduğunu anımsatmaya çalışıyorum. Marx'ın sözünün genel olarak felsefenin sonunu ilan edip etmediğine birazdan değineceğim.

"Önemli olanın dünyayı değiştirmek" olduğunu söylemek dünyayı değiştirme önerisinde bulunmak ya da yanlış fikirlerin yerine doğru olduğunu iddia ettiğimiz yeni bir fikir önermek değil. Sadece "önemli olanın dünyayı değiştirmek" haline geldiği bir dünyada yaşadığımızı saptamak, hepsi bu. *Alman İdeolojisi*'nin meşhur pasajlarından biri bunu açıkça gösteriyor:

> Komünizm, bizce, oluşturulması gereken bir *durum*, gerçekliğin kendisini uydurmak zorunda olduğu bir *ideal* değildir. Günümüzdeki durumu ortadan kaldıran *gerçek* hareketi komünizm olarak adlandırıyoruz. Bu hareketin koşulları bugün mevcut olan öncüllerden doğmaktadır.[18]

Komünizmi oluşturulması gereken bir durum ya da ulaşılması gereken bir ideal olarak kavramak Genç-Hegelcilerin ya da ütopik sosyalistlerin düştüğü hataya düşmek olurdu: fikirlerin dünyaya yön verdiğini varsaymak. Oysa Marx ve Engels komünizmin bir hareket olduğunu söylüyorlar. Dünyanın mevcut durumunu fikirlerin sahte hareketi değil, gerçek bir hareket olan komünizm değiştirecek. Komünizm bir ideal değil, çünkü bir hareket olarak kavranan komünizmin kaynağında fikirler ya da kavramlar yok, "bugün mevcut olan öncüller" var. Teorik varsayımlar değil mevcut ampirik veriler, zaten gerçekleşmiş tarihsel koşullar:

> Ve eğer, eksiksiz bir devrimin bu maddi unsurları; yani, bir tarafta mevcut üretici güçler, diğer tarafta da yalnızca mevcut toplumun şu ya da bu koşullarına değil mevcut "yaşam üretimi"nin kendisine, onun dayandığı "toplam faaliyet"e başkaldıran devrimci bir yığın yoksa eğer, –komünizm tarihinin kanıtladığı gibi– bu devrim fikrinin binlerce kez dile getirilmiş olmasının pratik gelişim açısından hiçbir önemi yoktur.[19]

Kısacası, koşullar hazır olmadığı sürece devrim fikrinin kendi başına dönüştürücü gücü yoktur. Ortada devrimci bir kitle olmadığı sürece, tarihsel koşullar, üretici güçlerin ve toplumsal ilişkilerin durumu bu kitlenin varlığını mümkün kılmadığı sürece filozofların yorumları dünyayı değiştiremez, "devrim fikrinin binlerce kez dile getirilmiş olmasının pratik gelişim açısından hiçbir önemi yoktur". Bu koşullar bir kez gerçeklik kazandığında ise dünyayı yorumlamaya gerek kalmaz. Zaten değişim için gereken her şey hazırdır artık.

Marx on birinci tezde bize bir şey önermiyor derken kastettiğim işte bu. Bize bir devrim fikri ya da devrim ideali önerilmiyor, içinde bulunduğumuz tarihsel anda devrim için gerekli maddi koşulların hazır olduğu söyleniyor sadece. Evet, on birinci tez belli bir tarihsel ana açıkça gönderme yapmıyor. "Filozoflar *şimdiye kadar* yalnızca dünyayı çeşitli şekillerde yorumladılar, *şimdi* önemli olan onu değiştirmektir" demiyor. Ama Engels gibi biz de metnin üzerinde küçük değişiklikler yapacak olsaydık "şimdiye kadar" ve "şimdi" diye ekleyebilirdik rahatça.[20] Marx tarihin belli bir anında, bu tarihselliğin bilinciyle yazıyor ve içinde bulunduğu tarihsel anda asıl önemli olanın dünyanın değiştirilmesi olduğunu vurguluyor. Burada ne yapılması gerektiğine ilişkin bir yorum ya da öneri yok, olmakta olana ilişkin bir saptama var.

On birinci tezle ilgili ikinci noktayı da bu şekilde netleştirdikten sonra şimdi üçüncü noktaya geçebilirim. Üzerinde durmak istediğim üçüncü nokta, yani dünyayı yorumlamadan bilen devrimci bilinç meselesi *Alman İdeolojisi*'ni ve genel olarak Marx'ın düşüncesini baştan sona kateden bir gerilimi karşımıza çıkarıyor. Bir yandan, *Alman İdeolojisi*'nde, yeni düşüncelerin, yeni yorumlamaların dünyayı değiştirmeye yetmeyeceği, tarihsel koşullar hazır olmadığı sürece devrimci fikirlerin etkisiz kalacağı söyleniyor. Çünkü "yaşamı belirleyen bilinç değildir, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır."[21] Diğer yandan, Feuerbach üzerine tezlerin üçüncüsünde söylendiği gibi, "koşulların insanlar tarafından değiştirildiğini" asla unutmamamız gerek. On birinci tez dünyanın değişmesinden değil *değiştirilmesinden* söz ediyor. Felsefi düşünceler, yorumlamalar dünyayı değiş-

18 *Alman İdeolojisi*, s. 43.

19 *Alman İdeolojisi*, s. 45.

20 Bazen on birinci tezin buna benzer eklemelerle çevrildiği de olur. Örneğin, Türker Armaner, metnin Almancasını da alıntılamasına karşın cümlenin ilk kısmını "Filozoflar şimdiye kadar sadece dünyayı değişik biçimlerde yorumladılar" diye çeviriyor ve bu "şimdiye kadar"ın nasıl anlaşılması gerektiğini tartışıyor. Bkz. *Tarih ve Temsil*, s. 85-88.

21 *Alman İdeolojisi*, s. 35.

tirmeye yetmese de koşullar hazır olduğunda değişimi yapacak birilerinin olması gerek, değişimin ya da devrimci eylemin bir öznesinin olması gerek. Bu öznenin proletarya olduğunu biliyoruz elbette. Ama proletaryanın devrimci bilincini Alman ideologlarının sahte-devrimci bilincinden ayıran şeyin ne olduğunu henüz bilmiyoruz.

Bilincin nasıl ele alınacağı problemi *Alman İdeolojisi*'nin büyük problemlerinden biri. Marx ve Engels, bilince merkezî bir yer vererek onu aşkınlaştıran idealist felsefelere karşı, insanı bilinçli varlık (akıl sahibi hayvan) olarak tanımlamamaya, bilinci ikincilleştirmeye ve toplumsallaştırmaya, daha temel unsurlardan türetmeye çalışıyorlar. Bilinci önceleyen dört tarihsel "moment" var: yaşamsal ihtiyaçları karşılayacak araçların üretimi, bu ihtiyaçların giderilmesine koşut olarak yeni ihtiyaçların üretimi, üreme yoluyla yaşamın üretimi, insanlar arasında işbirliğine dayalı maddi bağlar kurulması. Bilinç ancak bu aşamada, toplumsallıkla ve dille özsel bir ilişki içinde karşımıza çıkıyor:

> Ancak şimdi, ilk tarihsel ilişkilerin bu dört momenti, dört yönü incelendikten sonra, insanın bir de "bilinci" olduğunu görürüz. Fakat, bu da, daha en başından "saf" bilinç değildir. "Tin" en başından itibaren, kendini burada titreşen hava katmanları, sesler, kısacası dil biçiminde gösteren maddeyle "yüklü" olmanın lanetine uğramıştır. Dil, bilinç kadar eskidir. Dil, öteki insanlar için varolduğu gibi benim için de varolan pratik, gerçek bilinç*tir*. Dil, tıpkı bilinç gibi yalnızca başka insanlarla temas kurma ihtiyacından ve zorunluluğundan doğar.[22]

Satır satır yorumlanabilecek önemli bir pasaj bu. Ama biz sadece bilincin nasıl insanın gelişiminin temeli değil belli bir aşaması, nedeni değil sonucu olarak kavrandığını, bilincin doğum anının nasıl maddileştirildiğini ve toplumsallaştırıldığını saptamakla yetinelim. Bilincin öyküsü burada bitmiyor kuşkusuz. Bilinç, somut maddi insan ilişkilerinden doğsa da tarihsel gelişimin belli bir anında bu maddiliğin "yükünü" sırtından atıyor ve soyutlaşıyor. Toplumsal işbölümü zihinsel emekle maddi emeğin birbirinden ayrılmasına yol açacak kadar karmaşıklaştığında, bilinç de ideoloji (din, ahlak, felsefe, sanat...) üretmeye, yani "dünyayı çeşitli şekillerde yorumlamaya" başlıyor. Ama bilincin bu bağımsızlığı sahte bir bağımsızlık. Üretim araçlarını elinde bulunduran egemen sınıf hangi düşüncelerin egemen olacağını da belirliyor. *Alman İdeolojisi*'ndeki örneklere başvuracak olursak, onur, sadakat gibi kavramlar değer kazandığı için aristokrasi egemen olmuyor, aristokrasi egemen olduğu için bu kavramlar değer kazanıyor. Aynı şekilde, özgürlük, eşitlik gibi kavramlar değer kazandığı için burjuvazi egemen olmuyor, burjuvazi egemen olduğu için bu kavramlar değer kazanıyor.[23]

O zaman proletaryanın devrimci bilincini de aynı şekilde mi düşüneceğiz? Devrimci bilinç önem kazandığı için proletarya ortaya çıkmayacak, proletarya ortaya çıktığı için devrimci bilinç önem kazanacak. Marx ve Engels tam olarak bunu söylüyorlar:

> Üretici güçlerin gelişimi sürecinde öyle bir aşamaya ulaşılır ki, üretici güçler ile ekonomik ilişki araçları mevcut koşullar altında yalnızca zarara yol açar, üretici olmaktan çıkıp yıkıcı güçler haline gelir (makineler ve para); ve bununla bağlantılı olarak, toplumun avantajlarından yararlanamadığı halde onun tüm yükünü taşımak zorunda kalan, toplumdan dışlanmış ve öteki tüm sınıflarla kesin bir çelişki içine sokulmuş bir sınıf doğar. Toplum üyelerinin çoğunluğundan meydana gelen ve köklü bir devrimin zorunluluğu bilincine, komünist bilince kaynaklık eden bir sınıftır bu. Elbette bu bilinç, bu sınıfın konumunun idrak edilmesiyle diğer sınıflar arasında da ortaya çıkabilir.[24]

Öyleyse proletaryanın devrimci bilinci de üretici güçlerin gelişiminin belli bir aşamasına bağlı. Somut üretim ilişkilerine bağlı olmak bakımından proletaryanın bilinciyle aristokrasinin ya da burjuvazinin bilinci arasında fark yok. Ama bu devrimci bilinç diğer sınıfların ürettiği bilinç durumlarının aksine kısmi değil evrensel olduğundan, proletarya herhangi bir sınıf değil bütün sınıfları ortadan kaldıracak sınıf olduğundan, ideoloji üretmeyen, dünyayı yorumlamakla yetinme-

22 *Alman Ideolojisi*, s. 38.

23 Bkz. *Alman Ideolojisi*, s. 52-53.

24 *Alman Ideolojisi*, s. 71.

yen, somut tarihsel gerçeklikle tam olarak örtüşen bir bilinçle karşı karşıyayız artık. Maddiliğiyle, toplumsallığıyla tekrar uzlaşan bir bilinçle karşı karşıyayız. Felsefenin bittiği yerdeyiz:

> Spekülasyonun bittiği, gerçek hayatın başladığı yerde, demek ki insanların pratik gelişim süreçlerini ve pratik faaliyetlerini açıklayan hakiki pozitif bilim başlar. Bilinç hakkında söylenen boş sözler sona erer; onların yerini gerçek bilginin alması gerekir. Gerçekliğin serimlenmesiyle birlikte, felsefe kendi kendine yeterek varlığını sürdürdüğü ortamını kaybeder.[25]

Bilincin toplumsal ilişkilerin bir ürünü olduğunu keşfederek soyutluktan, yorumlayıcılıktan çıkmasıyla birlikte felsefe de sona eriyor. Devrimci bilinç artık filozoflar gibi dünyayı yorumlamıyor, yorumun yerine gerçek bilgiyi geçiriyor ve bu bilgiye göre eylemde bulunuyor.

On birinci tezi hızlıca da olsa bağlamına yerleştirerek okumaya çalıştım. Anladığım kadarıyla Marx'ın söylediği şey şu: Dünyayı yeni fikirlerle, yeni yorumlarla değiştiremezsiniz, fikirlerin kendi başlarına dönüştürücü gücü yoktur, Genç-Hegelciler gibi zihinlerde devrim yapmaya çalışsanız da, ütopik sosyalistler gibi bir toplum idealinden yola çıksanız da dünya olduğu gibi kalır. Değişim için tarihsel koşulların hazır olması gerekir, tarihsel koşullar hazır olduğunda değişimin öznesi de hazır olacaktır, bu öznenin yorumlamadan bilen bilinci de hazır olacaktır. Şimdi tam da tarihsel koşulların dünyanın radikal bir değişimi için hazır olduğu andayız.

DELEUZE'ÜN SÖZÜ

Deleuze, 1990'da Negri'yle yaptığı söyleşide, "dünyaya inanmak en büyük eksiğimiz" derken tarihin bambaşka bir anından dünyaya bakıyor. Artık kolayca "önemli olan dünyayı değiştirmektir" diyemeyeceğimiz, Marksizm'in "çağımızın aşılmaz ufku" olmaktan çıktığı, "başka bir dünya" beklentilerinin zayıflamaya başladığı, soru işaretlerinin çoğaldığı bir an. Negri tam da bu anı yorumlamasını istiyor Deleuze'den, Deleuzecü kavramların dünyayı değiştirmeyi hedefleyen bir politik *praksis*'e hangi bakımlardan katkı sağlayabileceğini soruyor:

> Azınlık oluş nasıl güç kazanabilir? Direniş nasıl ayaklanmaya dönüşebilir? Yapıtlarınızda daima beni bu türden soruları teorik ve pratik olarak tekrar tekrar sormaya zorlayan bir itki bulsam da sizi okurken bu tür sorulara verilecek yanıtlar konusunda hep kuşkuya düşüyorum. Öte yandan, Spinoza'da imgelem ya da ortak mefhumlar üzerine yazdıklarınızı okurken, *Zaman-İmge*'de üçüncü dünya ülkelerinde devrimci sinemanın nasıl kurulduğunu betimleyişinizi izlerken ve imgeden anlatı yaratmaya (*fabulation*), politik *praksis*'e geçişi sizinle birlikte kavrarken adeta bir yanıt bulduğum izlenimine kapılıyorum... Yoksa yanılıyor muyum?[26]

Negri, bir yandan Deleuze düşüncesinin önemli politik potansiyeller taşıyan bir boyut barındırdığını hissediyor, diğer yandan Deleuze'deki bu görece örtük politik vaadin ne olduğunu açıkça ortaya koymakta zorlanıyor. Bu yüzden de ısrarla soruyor: Felsefenizin politikayla ilişkisi tam olarak nedir, bu felsefeden hangi somut politik sonuçları çıkarmalıyız? Deleuze, Marx'tan vazgeçmeme konusunda, politik felsefenin temel probleminin kapitalizm olduğu konusunda kararlı:

> Öyle sanıyorum ki Félix Guattari ve ben, belki iki farklı şekilde ama ikimiz de Marksist kaldık. Çünkü kapitalizmin ve onun gelişimlerinin analizine odaklanmayan bir politik felsefeye inanmıyoruz. Marx'ta bizi en çok ilgilendiren şey kendi sınırlarını durmaksızın öteye taşıyan ve onlarla daha geniş bir ölçekte hep tekrar karşılaşan içkin bir sistem olarak kapitalizmin analizidir...[27]

25 *Alman İdeolojisi*, s. 35 (çeviriyi biraz değiştirdim). Marx, 1844'te, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'ne yazdığı girişte, daha Hegelci bir terminoloji içinde "felsefenin gerçekleştirilerek ortadan kaldırılmasından", tamamlanarak aşılmasından söz ediyordu. Bkz. Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1997, s. 191-209.

26 *Pourparlers*, s. 234. Negri'nin burada Deleuze'ün sinema incelemelerine gönderme yapması önemli. Deleuze'ün dünyaya inanmak hakkında söylediklerini anlamaya çalışırken temel dayanak noktamız bu incelemeler olacak.

27 *Pourparlers*, s. 232. "Marksist kalmak" Marksizm'e müdahale etmemek anlamına gelmiyor elbette. Deleuze, alıntıladığım satırların hemen ardından, *Bin Yayla*'da Marx'ın düşüncesinin nasıl geliştirildiğine ilişkin üç noktaya dikkat çekiyor: bir toplumun sergilediği çelişkilerden çok barındırdığı kaçış çizgileri üzerinden kavranması, sınıflar yerine azınlıklara odaklanma ve yeni uzay-zamanlar, yeni devrimci hareketler yaratma gücüyle tanımlanan "savaş makineleri" kavramının önemi.

Ama problemin saptanması konusundaki bu kararlılık, çözümler söz konusu olduğunda yerini sakınımlılığa bırakıyor. Dünyayı değiştirebilmek için önce dünyaya inanmamız gerek, dünyaya inanmanın yeni yollarını bulmamız gerek:

> Dünyaya inanmak en büyük eksiğimiz; dünyayı tamamen yitirdik, onu elimizden aldılar. Dünyaya inanmak aynı zamanda küçük de olsa denetimden kaçan olaylar tetiklemek, kısıtlı yüzeylere ya da hacimlere de sahip olsa yeni uzay-zamanlar doğurmaktır.[28]

Bu sözlerden ne anlamalıyız? Dünyayı yitirmekten söz ederken Deleuze'ün kastettiği şeyin dış dünyanın varlığına yönelik Descartesçı bir kuşku olmadığı açık. Dünyanın varlığından şüphe etmiyoruz, bizim dışımızda bir dünyanın varolması ya da varolmaması değil sorun. Dünyanın potansiyeller barındırdığına, her şeyin değişebileceğine, başka yaşam biçimlerinin, başka varoluşların mümkün olduğuna inancımızı yitirmiş durumdayız. Dünya bizi eyleme çağırmıyor. Öte yandan, yeni uzay-zamanlar yaratmaktan, denetimden kaçan yeni olaylar başlatmaktan da söz ediyor Deleuze. Öyle görünüyor ki dünyayı yitirmiş olmamız dünyaya inanmanın yeni yollarını bulamayacağımız anlamına gelmiyor.

On birinci tezi okurken Marx'ın söylediklerini bağlamına yerleştirmeye çalışmış, bunun için *Alman İdeolojisi*'nden yararlanmıştım. Deleuze'ün sözünü yorumlarken de benzer bir strateji izleyeceğim; Deleuze'ün Negri'ye söylediklerini iki ciltlik *Sinema* yapıtıyla ilişki içinde ele alacağım. Ulaşmak istediğim sonuçları yine üç madde halinde sıralayayım:

1) Tıpkı on birinci tez gibi Deleuze'ün sözü de her şeyden önce bir durum tespiti, bir saptama. Üstelik Deleuze'ün bir söyleşi sırasında hafif karamsar bir havayla, üzerine pek de düşünmeden yaptığı bir saptama değil bu. "Dünyaya inanmak en büyük eksiğimiz" sözünün kapsamı çok daha geniş. Dünyanın kendisi bizi dünyayı değiştirmeye zorlamıyor artık, dünyaya inanmamaya, eylemin dönüştürücü gücüne inanmamaya zorluyor.

2) İlk bakışta sanılabileceğinin aksine, "dünyaya inanmamak" kendi başına olumlu ya da olumsuz bir deneyim değil. Dünyaya inanmama deneyimini bir çeşit nihilizm olarak yaşayabiliriz, ama aynı deneyimi dünyanın şimdiye dek gölgede kalmış yanlarını keşfetme, dünyayı "görme" yönünde bir olanağa da dönüştürebiliriz.

3) Dünyaya inanmama, dünya karşısında eylemsiz kalma, sadece bakma, sadece görme deneyiminin kendisi yeni öznelliklerin ve yeni bir politik *praksis*'in önünü açabilir.

Bu üç noktanın netleşmesi için şimdi Deleuze'ün *Sinema* yapıtına yönelmemiz gerek.

Deleuze, *Sinema*'nın önsözüne "Bu inceleme bir sinema tarihi değildir" diye başlasa da, yapmak istediği şeyin temelde imgelerin ve göstergelerin bir sınıflandırması olduğunu söylese de[29] sınıflandırmaya çalıştığı imgelerin tarihin belli bir anında belli yönetmenler tarafından icat edildiğini kabul ediyor. O halde, ister istemez imgelerin sınıflandırılmasıyla sinemanın tarihsel gelişimi arasında bir koşutluk var. Deleuze'ün incelemesi sinemanın tarihsel gelişimini izliyor ve siyah-beyaz, sessiz sinemadan başlayarak, sesli, renkli filmlere doğru ilerliyor.

Bu incelemenin ya da sınıflandırmanın merkezinde Deleuze'ün hareket-imge adını verdiği şeyle zaman-imge adını verdiği şey arasındaki karşıtlık var. Hareket-imgenin yapısal özelliklerine bakalım. Hareket-imge filmlerinin kurucu unsuru eylem, aksiyon. Ama aksiyondan önce durumun sergilenmesi geliyor. Film bizi problematik bir durumla karşı karşıya getirerek başlıyor. Bir problemin verilerini kaydeder gibi, durumun bileşenlerini, iç gerilimlerini, katmanlarını keşfediyoruz. Dünya bize çözülmeyi bekleyen bir problem, kahramanın eyleme geçmesini gerektiren bir durum olarak sunuluyor. Söz konusu olan bir kovboy filmiyse, kasabayı ele geçirmiş haydut çetelerinin ya da etrafı kuşatmış Kızılderililerin varlığını keşfediyoruz, şerifi, barı, bankayı, cenaze kaldırıcısı adamı... tanıyoruz. Romantik komediyse, âşıkların kavuşmasının önündeki engelleri, karşılık-

28 Gilles Deleuze, *Pourparlers*, s. 239. Bu satırlar üzerine bir yorum için bkz. Ahmet Soysal, "Dünya Sorusu", *Doxa*, sayı 12, 2014, s. 66-73. Dünyaya inanmama konusunun başka bir bağlamda ele alınışı için bkz. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris, 1991, s. 72-73.

29 Bkz. Gilles Deleuze, *Cinéma 1. L'Image-mouvement*, Minuit, Paris, 1983, s. 7.

lı yanlış anlamalardan doğan güvensizliği, ana karakterin beceriksizliklerini, kızını başkasıyla evlendirmek isteyen babayı... keşfediyoruz. Bilim-kurguysa dünyayı tehdit eden uzaylıları, bilgisayarları ya da robotları, bu tehdit karşısında yetkililerin çaresizliğini... görüyoruz. Politik bir filmse, toplumsal sınıflar arasındaki gerilime, sömürüye, adaletsizliğe, hukuksuzluğa, yolsuzluğa... tanık oluyoruz. Ama her seferinde bir durumu algılarken o durumun kahramandan, ana karakterden (ya da ana karakterlerden) beklediği eylemin, durumdaki çelişkilerin tetikleyeceği hareketin göstergelerini de algılıyoruz aslında. Hareket-imgede, algıyla hareket ya da durumla eylem arasında sıkı bir bağ, adeta doğal bir süreklilik var. Belli bir "algı-hareket şeması" uyarınca, dünyanın bizi eyleme geçirecek, eylemimizle süreklilik taşıyan kısımlarını algılıyoruz sadece. Kahraman kendisine meydan okuyan durumun bileşenlerini çözerken aynı zamanda bir eylem planı yapıyor. Ve nihayet aksiyon başlıyor, kahramanla problematik durum arasında bir çatışma doğuyor. Kasabaya dışarıdan gelen kovboy haydut çetesiyle mücadeleye başlıyor, âşık kahraman kendini değiştirmeye, başka biri olmaya çalışıyor, çılgın profesör uzaylı istilasını durduracak formülü buluyor, dedektif ipuçlarını birleştiriyor, gazeteci patrona savaş açıyor, halk ayaklanıyor... Bu eylemler dönüşmüş, başkalaşmış yeni bir duruma, dünyanın yenilenmiş bir haline geçişi sağlıyor. Deleuze hareket-imgenin ardında yatan bu algı-hareket şemasını D_1–E–D_2 formülüyle özetliyor. Algıladığımız ilk durum (D_1) kahramandan bir eylem (E) bekliyor, adeta onun eylemiyle tamamlanmayı, düzeltilmeyi, değiştirilmeyi bekliyor. Eylem de artık dönüşmüş, başkalaşmış, her şey yolunda gitmişse düzelmiş, istenen yönde değişmiş yeni bir durum (D_2) yaratıyor.

Deleuze, aşırı basitleştirerek anlattığım bu şemanın kabaca II. Dünya Savaşı öncesi dönemde sinemaya hâkim olduğunu belirtiyor. Ama tarihin belli bir anında hareket-imge krize giriyor. Hareket-imgeye, hareket-imgenin varsaydığı dünyaya inanmamaya başlıyoruz:

> Artık bütüncül bir durumun onu dönüştürebilecek bir eyleme yol açabileceğine hiç inanmıyoruz. Eylemin bir durumu kısmen de olsa maskesini indirmeye zorlayabileceğine de inanmıyoruz. En "temiz" yanılsamalar dağılıp gidiyorlar. Her yerde, asıl tehdit altında olan şey durum-eylem, etki-tepki, uyarı-yanıt eklemlenmeleri, kısacası eylem-imgeyi meydana getirmiş olan algı-hareket bağları.[30]

Deleuze'ün burada işaret ettiği inançsızlık elbette sinemayla sınırlı değil. Dünyayla kurduğumuz ilişki değiştiği için sinemayla kurduğumuz ilişki de değişiyor. Hareket-imge sinemasına, eylem odaklı bir sinemaya inanmıyoruz, çünkü eylemin dönüştürücü gücüne, durumla eylem arasındaki doğal sürekliliğe inanmıyoruz. Dünyaya çözülebilecek bir problem, eylemle değiştirilebilecek bir durum gibi bakamaz hale gelmişiz.[31]

Deleuze'ün "Dünyaya inanmak en büyük eksiğimiz" derken kastettiği şey işte bu. Marx belli öncüllere (*Alman İdeolojisi*'nin "bugün mevcut olan öncüller" dediği şeye) dayanarak içinde yaşadığı toplumun ayrıntılı bir analizini, kapitalizmin o dönemki halinin bütüncül bir betimlemesini yapabiliyordu, üstelik bu betimleme olanı anlamamızı sağlamakla kalmayıp olacak olanı da bize söylüyordu. Toplumun hangi yöne doğru evrileceğinin bilgisi mevcut çelişkilerde saklıydı zaten. Toplumu oluşturan sınıflar arasındaki çelişkilerin analizi o çelişkilerin nasıl aşılacağını da gösteriyordu. Değişim için gerekli tarihsel koşulların mevcut olması değişimin öznesini ve bilgisini de mevcut hale getiriyordu. Tıpkı hareket-imge filmlerindeki gibi dünyanın kendisi bizi eyleme çağırıyordu. Bugün aynı güce, aynı çekiciliğe sahip bir teori önermek mümkün değil gibi görünüyor. Mevcut durumun analiziyle politik proje arasındaki, teoriyle pratik arasındaki mucizevî sürekliliği sağlayacak mutlak kapsayıcılıkta bir betimlemeye artık inanmıyoruz. Topluma baktığımızda, Marx'ın gördüğü, keskinleşmekte olan çelişkileri görmüyoruz. Proletaryanın politik eylemin öznesi olduğuna inanmıyoruz. Mevcut durumun analizi

30 *L'Image-mouvement*, s. 278-279.

31 Kuşkusuz hareket-imge krize girmiş olsa da en çok izlenen filmler hâlâ algı-hareket şemasına dayalı filmler. Deleuze de bunu kabul ediyor, ama "sinemanın ruhunun" hareket-imgeyi terk ettiğini söylüyor. Bilim-kurgu, romantik komedi ya da polisiye izlemeye devam ediyoruz. Ama "inanmadan", vakit geçirmek için izliyoruz bunları.

bize mevcut durumun nasıl aşılacağının bilgisini sunmuyor. "Dünyaya inanmamak" durum-eylem sürekliliğinin yitirilmesi, dünyayla insan arasındaki bağın kopması demek. Deleuze'ün sözü her şeyden önce Marx'ın içinde bulunduğu tarihsel anla bizim içinde bulunduğumuz tarihsel an arasındaki bu mesafeyi saptıyor. Hareket-imgeye yönelik ya da Ortodoks Marksizm'in tezlerine yönelik bir eleştiriyle karşı karşıya değiliz. Bir durum tespitiyle karşı karşıyayız sadece: Artık on birinci tezde işaret edilen dünyaya inanmıyoruz, bu dünya elimizden alınmış durumda.

Deleuze'ün sözüyle ilgili olarak üzerinde durmak istediğim ikinci nokta "dünyaya inanmama" deneyiminin kendi başına olumlu ya da olumsuz bir değer taşımaması. Deleuze'ün sinema incelemesi aynı deneyimin farklı bağlamlarda nasıl olumlu ve olumsuz değerler kazanabileceğini gösteriyor. Devam edelim. Hareket-imgenin krize girmesiyle birlikte az önce sözünü ettiğim D_1–E–D_2 formülü yavanlaşıyor ya da işlerliğini tamamen yitiriyor, algı-hareket şeması kırılıyor. Bir yandan yeni bir sinema, yeni bir imge rejimi ortaya çıkarken diğer yandan klişeler sinemayı işgal ediyor. Artık filmler bütüncül, sentetik bir duruma gönderme yapmıyorlar; dünya çözülmesi gereken bir problem olarak sunulmuyor. Durumun bileşenleri arasındaki bağlantılar gevşiyor, ana karakterlerle yan karakterleri birbirinden ayırmak zorlaşıyor, problematik bütünlük zayıflarken eylemler dönüştürücü gücünü yitiriyor. Şehrin sokaklarında, yollarda, kırsal bölgelerde başıboş geziniyoruz, dağınık bir biçimde ve bütün klişeleriyle, insanların yaşamlarına, sevinçlerine, üzüntülerine, zenginliğe ve sefalete tanık oluyoruz. Eleştirel bir mesafeyi koruyarak inanmadığımız bir dünyanın içinde dolaşıyoruz. Ve film "hiçbir şey olmadan", yani eylemin dönüştürücü gücü bizi bir durumdan diğerine taşımadan, başladığı gibi bitiyor ("festival filmi" denen bütün o filmleri düşünün).

Dünyaya inanmamanın salt eleştirel, olumsuz, hatta yer yer nihilist bir deneyimlenişiyle karşı karşıyayız. Bu açıdan Deleuze'ün bağımsız Amerikan sinemasına yönelttiği itiraz son derece ilginç:

> [Sinemanın] bütün klişelerden bir imge çıkarma ve o imgeyi klişelere karşı doğrultma şansı var. Ama pozitif bir girişim inşa edebilecek estetik ve politik bir projeye sahip olmak koşuluyla. Amerikan sineması bu noktada kendi sınırlarıyla karşılaşıyor. Bu sinemanın sahip olabileceği bütün estetik, hatta politik nitelikler dar bir eleştirellik içinde kalıyorlar, dolayısıyla da pozitif bir yaratım projesine dâhil olsalardı sergileyebilecekleri ne oranla çok az "tehlike" oluşturuyorlar.[32]

Bağımsız Amerikan sinemasında eleştiri yaratımın yerine geçiyor. Bu sinema, yeni imgeler yaratmak yerine, ya aygıtların ve kurumların kötüye kullanımını ifşa etmekle (Lumet), ya da klişelerin parodisini yapmakla (Altman) yetiniyor.

Ama dünyaya inanmamanın bu eleştirel, olumsuz deneyimlenişinin karşısında olumlu, yaratıcı bir deneyimleme de mümkün. Deleuze'ün *Sinema* kitabının *Zaman-İmge* başlıklı ikinci cildi temelde bu olumlu deneyimlemeyle ilgileniyor. Japon sinemasında Ozu, İtalyan Yeni Gerçekçiliği, Fransız Yeni Dalgası, Alman bağımsız sineması. Bu sinemalarda da eylemle aşılmayı bekleyen bütüncül bir durum yok, dünyayla eylem arasındaki bağ kopmuş, algı-hareket şeması kesintiye uğramış. Ama artık dünyaya yönelik yeni bir tavır, yeni karakterler var karşımızda: durumun gerektirdiği biçimde eylemde bulunamayan, oyuncudan çok seyirciye benzeyen, sadece bakan, donakalmış karakterler. Aksiyon filmlerinden hoşlanan birinin sıkıcı bulabileceği, bir bakıma hiçbir şeyin olmadığı eylemsiz filmler.

Burada yeni olan nedir? Standart bir aksiyon filmini düşünelim. Kahramanın harekete geçebilmesi için önce problematik durumun bileşenlerini tanıması gerek. Ama kahramanın durumla kurduğu ilişkinin eylem-odaklı olması da gerek. Durumun bütün bileşenlerinin, bütün katmanlarının değil sadece eylemle sürdürülebilecek, eylemin karşılık gelebileceği yanlarının algılanması gerek. Kasaba tehdit altında, dünya istila edilmek üzere. Bu durumu çözmek için ne yapmalıyım? Oysa insanın dünyayla bağı koptuğunda, eylemle durum arasındaki ilişkiler gevşediğinde her şey algılanabilir hale geliyor. Dünya çözülmesi gereken bir problem olarak değil, bütün şiddetiyle, tahammül edilmezliğiyle, hiçbir eylemin

32 *L'Image-mouvement*, s. 283-284.

karşılık gelemeyeceği dayanılmazlığıyla gözlerimizin önüne seriliyor. Çözüm bekleyen problemlerin, aşılması gereken çelişkilerin, eylemimizle dönüştüreceğimiz durumların ardında bambaşka bir dünya olduğunu keşfediyoruz. Deleuze, savaş sonrası ortaya çıkan sinemanın, zaman-imge sinemasının görevinin tam da bakışımızı bu bambaşka dünyaya yöneltmek olduğunu söylüyor:

> İnsanın dünyayla bağı kopmuş durumdadır. O halde inanç nesnesi haline gelmesi gereken şey bu bağdır: ancak iman yoluyla geri kazanılabilecek olanaksız-olan. İnanç artık başka bir dünyaya ya da dönüştürülecek bir dünyaya yönelik değildir. İnsan salt görsel ve işitsel bir durum olarak dünyadadır. İnsanın elinden alınmış olan tepkinin yerini ancak inanç doldurabilir. Sadece dünyaya inanç insanı gördüğü ve duyduğu şeye yeniden bağlayabilir. Sinemanın dünyayı değil, bu dünyaya inancı, dünyayla bağımızı filme çekmesi gerekir. Sinemanın yarattığı yanılsamanın doğası sık sık sorgulanmıştır. Bize dünyaya yönelik inancı geri vermek; modern sinemanın (vasat olmayı bıraktığında) sahip olduğu güç budur işte. İster Hıristiyan ister ateist olalım, evrensel şizofrenliğimiz içinde *bu dünyaya inanmak için sebeplere ihtiyacımız var.*[33]

On birinci tezin dünyasına artık inanmıyoruz. İçinde bulunduğumuz tarihsel anda devrimci eylem de kendi klişelerini üretmiş, kendisi bir klişeye dönüşmüş durumda. Dünya karşısında seyirci konumuna indirgenmişiz. Ama bu seyirciliğin, bu inançsızlığın olumlu, yaratıcı bir deneyime dönüştürülmesi mümkün. Deleuze, sinemanın "insanı gördüğü ve duyduğu şeye yeniden bağlaması", "bu dünyaya inanmak için sebepler" sunması gerektiğini söylerken hareket-imgeye, algı-hareket şemasına dönmeyi önermiyor. Tam tersine, algı-hareket şemasının kırılmasının açtığı olanakları araştırmayı öneriyor.

Gündelik hayatımızı sürdürebilmek için, yaşamaya devam edebilmek için dünyanın tahammül edilemez yanlarını, karşısında ne yapacağımızı bilmediğimiz, bizim için fazla büyük, fazla çirkin, fazla güzel... yanlarını göz ardı etmek zorundayız. Algı-hareket şemasının işleyebilmesi nesnedeki bu fazlalıkların elenmesine, geriye sadece eylem için gerekli olan yanın bırakılmasına bağlı. Şema çöktüğünde ise nesne bütün aşırılığıyla kendini göstermeye başlıyor. İşte dünya karşısında seyirci kalmanın bizi yüz yüze getirdiği dayanılmazlık bu. Modern sinema vasat olmayı bıraktığında bizi bu dayanılmazlıkla yüzleştiriyor. "Artık bütüncül bir durumun onu dönüştürebilecek bir eyleme yol açabileceğine hiç inanmıyoruz." Ama bu inançsızlığı olumlu bir deneyime dönüştürdüğümüzde, algı-hareket şemasının ardındaki dünyaya baktığımızda bu dünyaya inanmak için yeni sebepler bulmanın önü açılıyor.

Deleuze'ün bu saptamalarının ardında sadece sinemaya özgü bir krizin yatmadığı besbelli. Dünyaya inanmama ve dayanılmaz olanı görme hakkında söylenenler sinema için geçerli olduğu kadar düşünce için, politik eylem için de geçerli. Deleuze, "Foucault ve Hapishaneler" üzerine bir söyleşisinde şunları söylüyor:

> Foucault, benim için son derece önemli olan bir politik sezgiye sahipti. Politik sezgi derken kastettiğim, bir şeylerin olmakta olduğu, başka bir yerde değil tam da *burada* olmakta olduğu hissine sahip olmak. Politik sezgi az rastlanan bir şeydir. Foucault hapishanelerde küçük çaplı hareketler, sıkıntılar olduğunu hissetmişti. Bundan faydalanmak ya da olanları hızlandırmak istemiyordu. Bir şey *görmüştü*. [...] Onda yazma gücüyle ilişkili olan bir görme gücü vardı. Bir şeyi gördüğümüzde, derinlemesine gördüğümüzde gördüğümüz şey dayanılmazdır. [...] Sonuçta, onun için düşünmek dayanılmaz olana, yaşadığımız dayanılmazlığa tepki vermekti.[34]

Herkesin bir şekilde bildiği ama görmediği, görmek istemediği şeye derinlemesine bakmak. Hapishanelere, hastanelere, deliliğe, cinselliğe, baktığımız şey dayanılmaz hale gelene dek, derinlemesine bakmak. Bu bakışı düşüncenin, politik eylemin kökenine yerleştirmek. On birinci tezin dünyasına inanmamanın açtığı aralıkta olumlu ve yaratıcı bir deneyim.

Deleuze'ün sözüyle ilgili olarak, üzerinde durmak istediğim üçüncü ve son nokta dünyaya inanmamanın bu olumlu deneyimlenişinin yeni öznelliklerin önünü açabilecek olması. Dayanıl-

33 Gilles Deleuze, *Cinéma 2. L'Image-temps*, Minuit, Paris, 1985, s. 223.

34 Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous*, yay. haz. David Lapoujade, Minuit, Paris, 2003, s. 256.

maz olanı görmek, herkesin bildiği ama görmezden geldiği bir şeyi bütün şiddetiyle bakışın konusu yapmak krize yol açıyor. Dönüştürücü bir eylemle, örneğin bir hapishane reformuyla hemen çözülebilecek bir kriz değil bu. Eylemsiz, donakalmış bakışın açığa çıkardığı şey kısmi müdahalelerle aşılabilecek noktasal politik sorunlar değil, daha derinlemesine, görmezden gelinmiş, bastırılmış, boğulmuş yaşam olanakları. Dayanılmaz olanın üzerini örtmeyen, dünyanın sefaletini saklamayan yeni bir varolma tarzına ihtiyacımız var; açığa çıkan olanakları hayata geçirebilecek, yeni yaşam alanları kurabilecek, "denetimden kaçan olayları tetikleyebilecek", "yeni uzay-zamanlar doğurabilecek" bir öznelliğe ihtiyacımız var. Deleuze ve Guattari, 68 Mayısı'nı kolektif bir görme deneyimi olarak yorumluyorlar ve asıl problemin bu ortak deneyime karşılık gelecek yeni öznellik biçimlerini yaratmak olduğunu söylüyorlar:

> Önemli olan, bunun bir görme fenomeni olmasıydı. Adeta toplum bir anda barındırdığı dayanılmazlığı görmüştü ve başka bir şeyin olanağını da görmüştü. [...] 68 Mayısı bir krizin sonucu ya da bir krize tepki değildi. Daha çok bunun tersi oldu. Bugünkü kriz, Fransa'daki güncel krizin açmazları doğrudan Fransız toplumunun 68 Mayısı'nı özümsemedeki yetersizliğinden kaynaklanıyor. Fransız toplumu 68'in gerektirdiği şekilde kolektif düzeyde bir öznel dönüşüm geçirme konusunda radikal bir güçsüzlük sergiledi. Durum buyken "solun" iktidarda olduğu koşullarda aynı toplumun şimdi ekonomik bir dönüşüm geçirmesi nasıl mümkün olabilir ki? Bu toplum insanlara hiçbir şey *önermeyi* başaramadı: ne okul alanında, ne çalışma alanında. Yeni olan her şey marjinalleştirildi ya da karikatürleştirildi. [...] Her seferinde olanak kapandı.[35]

İster istemez Gezi olayları akla geliyor. İnsanlar tahammül edilemez bir şeyi görmüşlerdi. Bildikleri ama göz ardı ettikleri bir ortak yaşama olanağını somut olarak hissetmişlerdi. Ama bu kolektif deneyime, bu ortak bakışa karşılık gelecek yeni bir öznellik yaratılamadı. Okulla, işle, kültürle, bedenle, cinsellikle... yeni ilişkiler kurulamadı. Yeni uzay-zamanlar ortaya çıkmadı. "Her şey marjinalleştirildi ya da karikatürleştirildi."

Toparlayacak olursam, Deleuze'ün sözünden anladığım şey şu: "Dünyayı tamamen yitirdik" demek karamsarlığa, nihilizme teslim olmak demek değil. Tıpkı on birinci tez gibi her şeyden önce bir durum tespiti söz konusu. İçinde bulunduğumuz tarihsel anda artık devrimci bir eylemin dünyanın bütün sorunlarını çözebileceğine inanmıyoruz. Bu bakımdan dünyayla insanın bağı kopmuş durumda. Ama bu durum olumlu bir deneyime, kolektif düzeyde paylaşılabilecek bir görme deneyimine dönüşebilir. Klişelere gömülebiliriz, aldırışsızlığa, nihilizme teslim olabiliriz. Ama bildiğimiz halde görmezden geldiğimiz şeye, dünyanın sefaletine, şiddetine bakmaya, bakışımızla bu şiddeti hissedilir kılmaya, bu bakıştan yeni bir öznellik yaratmaya da yönelebiliriz. Mesele bu.

BU DÜNYANIN POTANSİYELLERİ

Dünyayla kurduğumuz ilişki üzerine iki söz var elimizde. Biri dünyayı soyut fikirlerle, yorumlarla değiştiremeyeceğimizi, dünyanın ancak koşullar izin verdiğinde radikal bir dönüşüm geçirebileceğini söylüyor. Diğeri ise artık eylemin dönüştürücü gücüne inanmadığımızı, dünyayla insan arasındaki bağın koptuğunu, dünya karşısında seyirci konumuna indirgendiğimizi... On birinci tezle birlikte düşünüldüğünde Deleuze'ün sözü ilk bakışta bir gerilemenin, bir güç kaybının, hatta politik çaresizliğin göstergesi gibi okunabilir. Marksist bir perspektiften bakıldığında, Deleuze'ün söyledikleri, Feuerbach'a, dokuzuncu tezde sözü edilen "sezgiye dayalı maddeciliğe" (*der anschauende Materialismus*) bir dönüş olarak görülebilir. Feuerbach da insan eyleminin nesnelliğini küçümsüyor, insanı dünya karşısında bir seyirciye indirgiyor değil miydi? Dünya maddiliği içinde seyredilmesi, sezilmesi ve olduğu gibi, değiştirilmeden sevilmesi gereken bir yerdi Feuerbach için.

Ama Deleuze bize dünyayı olduğu gibi kabul etmeyi önermiyor. Tersine, mevcut haliyle dünyaya inanmadığımızı söylüyor. Deleuze'ün İtalyan Yeni Gerçekçiliği'nden, Foucault'dan ya da 68 Mayısı'ndan söz ederken altını çizdiği görme deneyimi dünyayı olduğu gibi bırakan Feuerbachçı bir sezgi değil. Gördüğümüz şey bu dünyanın görmezden

35 *Deux régimes de fous*, s. 215-216.

gelinmiş, bastırılmış, henüz keşfedilmemiş potansiyelleri. Tahammül edilemez olan, bu potansiyellerin boğulmuş olması. Çıkış yolu dünyanın potansiyellerini açığa çıkaracak yeni öznellik biçimleri, yeni yaşam alanları, yeni uzay-zamanlar. Bu açıdan, Deleuze'ün dünyasıyla Marx'ın dünyası birbirinden o kadar uzak olmayabilir. Deleuze'le Marx arasında bir bağlantı kuracaksak bunu yolu belki Deleuze'ün sözünü ettiği "dünyaya inanmama" ve "görü" deneyimini sezgici bir maddecilikle değil de doğrudan Marx'ın praksis kavramıyla ilişkilendirmek. Marx, kaba maddeciliğin varsaydığı gibi insan etkinliğinden bağımsız, önümüzde duran bir dünya olmadığını, dünyanın zaten insanla bir ilişki olduğunu, praksis'in dünyayla insanı, nesneyle özneyi birleştirdiğini söylüyordu. Deleuze'ün dikkatimizi çektiği görme deneyimi de tam olarak aynı işlevi üstleniyor, dünyayla ilişki kurmamızı, dünyaya yeniden inanmamızı, dünyanın örtük şiddetini bakışımızla açığa çıkarmamızı sağlıyor. Tıpkı praksis gibi, hem nesnel hem öznel (ya da ne nesnel ne öznel) bir deneyim bu. Bir yandan, gördüğüm şey hayal gücümün ürünü değil, zihnimin yarattığı bir yanılsama değil; diğer yandan, bakmaktan vazgeçmeyerek baktığım şeyi dayanılmaz hale getiren, potansiyel bir öznellik haline getiren benim.

Marx "önemli olan dünyayı değiştirmektir" derken potansiyellerden değil somut, edimsel bir durumdan, sürmekte olan bir hareketten söz ediyordu. Bugün tarihin devrimci bir anında değiliz. Ama durumla eylem arasında açılan boşlukta görülmeyi bekleyen potansiyeller, icat edilmeyi bekleyen öznellikler var. Bugün Marx okumak gözlerimizin önünde gerçekleşmekte olan bir harekete katılmaya değilse de görmezden geldiğimiz potansiyellerden yeni yaşam alanları çıkarmaya yarayabilir.

Ete kemiğe bürünen hayalet: Marx ve Foucault

ONUR KARTAL

> Toplumsal üretim süreci, hem insan yaşamının maddi varlık koşullarının üretim sürecidir, hem de özgül, tarihsel-iktisadi üretim ilişkileri içinde gerçekleşen, bu üretim ilişkilerinin kendilerini ve dolayısıyla bu sürecin taşıyıcılarını, bunların maddi varlık koşullarını ve karşılıklı ilişkilerini, yani onların belirli olan iktisadi toplum biçimlerini üreten ve yeniden üreten bir süreçtir.
> – Karl Marx[1]

I.

Karl Marx'ın siyasal metodolojisinin hareket noktası maddi yaşam koşullarından başka bir şey değilken Michel Foucault'nun yalnızca ilk dönem yapıtlarında değil, politik ekonominin doğuşu ve liberalizmin yükselişi arasında gelişip serpilen geç dönem seminerlerinde de Marx'ın mirasını elinin tersiyle itmesi gerçekten enteresan. Ama daha da ilginci, Marksist kuramın Foucault'nun bu tercihini pekiştirircesine Marx'la Foucault arasındaki suni mesafeyi alabildiğince uzatmak için gayret göstermesi. Foucault'ya dair her güncel okumanın Marx'a "ihanet"le mühürlenmesi bu gayretin bir alameti. Şüphesiz bu ihanetin haklı gerekçeleri yok değildir ve bu mesele üzerine yığınla tartışma yürütülmüştür. Mesela David Harvey, neoliberal etiğin nakaratlarının başka birçok isimden olduğu kadar Michel Foucault'dan da beslendiğini iddia etmektedir:

> Bu düşünürler, postmodernist parçalanmışlıkları, kimlik politikasından yana, sınıf analizine karşı, kavranması neredeyse imkânsız bir post-yapısalcılık bayrağı altında toplamış bulunuyorlar. Otonomcu, anarşist, yerelci perspektifler ve eylemler her yeri sarmış durumda. Fakat bu sol, iktidarı almadan dünyayı değiştirmeye çalıştıkça, durmadan gücünü artıran plütokrat kapitalist sınıfın dünyaya serbestçe hükmetme becerisine meydan okuyacak hiçbir kuvvet şekillenemiyor.[2]

Her ne kadar dünyanın bütün sefaletini, Foucault'nun dâhil olduğu çağdaş Fransız felsefesinin omuzlarına yüklemek abesle iştigal olsa da, 1970'lerde Marksizm'in Fransa'da kuvvetli darbelerle sarsıldığı ve bu darbelerin bir kısmının da Foucault'ya ait olduğu da bir gerçek. Daha *Kelimeler ve Şeyler*'de Marksizm'in sudaki balığa benzetildiği herkesin malumu:

> Marksizm XIX. yüzyıl düşüncesinde, tıpkı sudaki balık gibidir: yani onun dışındaki hiçbir yerde nefes alamaz. 'Burjuva' iktisat teorilerine karşı çıkıyorsa ve bu karşı çıkışın içinde onlara karşı Tarih'in kökten bir tersine dönüşünün taslağını ortaya koyuyorsa da, bu çatışmanın ve bu taslağın olabilirlik koşulu tüm Tarih'in ele alınması değil de, her arkeolojinin yerini kesin bir şekilde belirleyebileceği ve burjuva ekonomisiyle devrimci ekonomiye eşanlı olarak aynı tarzın üzerinde hükmetmiş olan bir olayın ele alınmasıdır. Bu ikisinin tartışmaları istediği kadar bazı dalgalara ve su yüzeyinde bazı kıpırtılara yol açmış olsun: bunlar çocukların havuzunda kopan fırtınalardan ibarettirler.[3]

1 Marx, Karl, *Kapital III. Cilt-Bir Bütün Olarak Kapitalist Üretim Süreci*, çev. Mehmet Selik ve Erkin Özalp, Yordam Kitap, İstanbul, 2015, s. 805.

2 Harvey, David, *On Yedi Çelişki ve Kapitalizmin Sonu*, çev. Esin Soğancılar, Sel Yayınları, İstanbul, 2015, s. 13.

3 Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler-İnsan Bilimlerinin Bir*

Elbette burada mahkûm edilenin Marx'tan ziyade Marksizm olduğunu not etmek gerekir. Bir söyleşisinde Foucault, Marx'ı Marksizm'den ayırarak, siyasi tahayyülümüzün yoksullaşmasını Marksizm'e bağlar.[4] Yine, bir başka söyleşisinde "sudaki balık" meselesine de açıklık getirecektir:

> Marx'ın, döneminden kopartılarak ve meta-tarih biçimindeki bir tarih bilimi halini almasını sağlayarak bir tür zamandışılık içinde niçin kutsallaştırıldığını anlamıyorum. Marx'ın dehasından söz etmek gerekiyorsa, bu sözcüğün bilim tarihinde kullanılmaması gerektiği kanısındayım, bu deha özellikle on dokuzuncu yüzyıl içinde suda balık gibi davranmaktan ibaretti: Ekonomi politiği fiilen kurulduğu ve yıllar boyunca da varolduğu şekliyle manipüle eden Marx, kapitalist toplumların hâlâ geçerli olabilecek tarihsel bir analizini önermeyi ve günümüzde hâlâ en canlı hareket olan devrimci bir hareket kurmayı başardı.[5]

Yine de Didier Eribon'un detaylı biyografisi, Foucault'nun Marx'tan pek de haz etmediğini şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortaya koyuyor. İspanya'da idamına hükmedilen on bir mahkûm için gerçekleştirilen bir yürüyüşün sonunda yapılması planlanan bir konuşma esnasında Marx'tan bahsedip bahsetmeyeceği sorulduğunda Foucault'nun verdiği cevap şöyle: "Bana artık Marx'tan bahsetmeyin! Bu beyefendiden bahsedildiğini duymak istemiyorum. Bu işi icra edenlere, bunun için para alanlara, bunun memuru olanlara gidin. Benim Marx'la hesabım tamamen kapanmıştır".[6]

Bu hesabı yeniden açmak için İtalyan Marksizmi epeyce bir çaba sarf etti. Bunu yaparken *Grundrisse* okumalarını merkeze alan bir analizle maddi emeği maddi olmayan emeğe, gerçek içerilmeyi ise biyopolitik içerilmeye tercüme etmeyi ihmal etmedi.[7] Oysa bu ilişkiyi kurmak için emek kategorisindeki dönüşümlere ya da bölünmelere odaklanmak, biyopolitik tartışmayı maddi emekten enformatik emek sahasına kaydırarak olgunlaştırmaya çalışmak beraberinde çok daha büyük sorunlar getiriyordu. Bunlardan belki de en önemlisi içinde yaşadığımız dünyada hâlâ, emekzaman denklemini bozduğu iddia edilen enformatik emek gücü kiplerinin, emek gücünün geleneksel sömürü formlarına kıyasla bir azınlığa karşılık geliyor olmasıydı. Sermaye birikim rejiminin önemli enerji kaynaklarından birinin enformatik emek olduğu elbette yadsınamaz ama başat rolü üstlendiğini iddia etmek hiç de kolay değildir. Çünkü kaba bir coğrafi analiz bile, Çin ve Hindistan gibi örneklere yoğunlaştığında bu iddianın altını kolaylıkla boşa çıkarma gücüne sahiptir.

Bana kalırsa güncel siyaset kuramına katkıları tartışılmaz olsa da İtalyan Marksizmi'nin kuramsal haritası, Marx'la Foucault arasındaki bağları örmek için tek seçenek değil. Hatta bu seçeneğin yolu epeyce uzattığını da söyleyebiliriz. Bunun yerine, öyleyse kestirmeden gidilebilir, bireyin ve nüfusun, işçinin ve girişimcinin ortak kesiri olan canlılık durumlarına yoğunlaşılabilir. Böylelikle emeğin emek gücüne dönüşümüyle, insan varoluşunun ve nüfusun canlıya dönüşümünün nicel yankıları aracılığıyla Marx ve Foucault arasındaki kesişim noktalarına nitel farklılaşmalarıyla da Marksist bir biyopolitika kuramının zenginleşme fırsatlarına ışık tutulabilir. Bu doğrultuda ben, bu kısa yazıda, hiç değilse bu iki seçenekten ilki üzerine gitmeye, Marx'ın *Alman İdeolojisi* ve *Kapital*'in Birinci Cildi'ndeki yaşam analizlerinin nasıl ve hangi gerekçelerle biyopolitika için elverişli bir zemin olduğunu ortaya koymaya çalışacağım. Çünkü Marksizm'in güncelliğini ancak biyopolitikayla koruyabileceğini, biyopolitikanın en yetkin kavramsal formuna ancak Marx zemininde ulaşabileceğini düşünüyorum.

II.

Thomas Hobbes, *Leviathan*'da tüm siyasal argümanlarını bedenle, bedenin yapısıyla açıklarken

Arkeolojisi, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2001, s. 367-368.

4 Foucault, Michel, *Entelektüelin Siyasi İşlevi-Seçme Yazılar 1*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay ve Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 243.

5 Foucault, Michel, *Felsefe Sahnesi-Seçme Yazılar 5*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 266.

6 Eribon, Didier, *Michel Foucault*, çev. Şule Çiltaş, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 286-287.

7 İtalyan siyaset felsefesinin ana damarlarından olan Otonomist geleneğin, Marx'ı ele alma biçimini yine bu gelenekten gelerek *lavoro cognitivo* (bilişsel emek) ve *kognitarya* kavramları etrafında, ana hatlarıyla sunan bir çalışma için bkz. Berardi, Franco "Bifo", *Ruh İşbaşında-Yabancılaşmadan Otonomiye*, çev. Fırat Genç, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 23-64.

mevzubahis para olduğunda da bu tutumunu sürdürür: "Para bir toplumun kanıdır (...) doğal kan da, benzer şekilde, yeryüzünün meyvelerinden oluşur ve dolaşıp durarak, insan vücudunun her bir organını besler."[8] Hobbes'un insanın damarlarında dolaşan kanın miktarının bir gün azalacağından pek bir kuşkusu yokmuş gibi görünüyor ama Marx, *Leviathan*'dan iki yüz yılı aşkın bir süre sonra, 1867 tarihli *Kapital*'in birinci cildinde, servet birikimi uğruna sermayenin vampir gibi canlı emeğin kanını emdiğini söylediğinde Hobbesçu jargonun bütün iyimser havasını dağıtır.[9] Kapitalizmin doğrudan, insanlardaki yaşam enerjisi üzerine çöktüğünü, bu metafordan daha iyi anlatacak bir örnek varsa zannediyorum onu da sunmak Türkiye sinemasına nasip olmuştur. Ertem Eğilmez'in 1972 tarihli *Canım Kardeşim* adlı filmi, servetle kan arasındaki ilişkiyi rahatsız edici bir çıplaklıkla ortaya koyar. Kan, bütün toplumsal ilişkileri kat eden bir meta olarak karşımıza çıkar bu filmde. Mesela üçüncü sınıf bir mezarın ederi, 200 lira; *kancı* Mehmet'in bir ünite kana verdiği para, en iyisinden 50 liradır. Bir mezar yerinin kaç litre kan çekeceği basit bir matematik hesabına bakar. Sadece kan da değil; *kumsuz* idrar 100 lira; sosis ya da sucuğa dönüşmesi muhtemel eşek Abdullah 75 lira eder; kimbilir Halit'in annesi meyhanede bedenini kaça satmaktadır? Bir anlamda film boyunca satılan her şeyin, biyolojik yaşamla irtibatlı olduğunu görürüz: kan, idrar, kadın ve dahi eşek. Yaşamın her formunun parasal bir karşılığının olması, kapitalizmin bütün hikâyesinin temelinde kan dolaşımından başka bir şey olmadığını gösteriyor aslında. Onun için Marx'ın *Kapital*'de yaptığı şey, insanın kanına sahip çıkmaktan ibaret olduğu da pekâlâ söylenebilir. Birçok yapıtında hem de birden çok kez, işçinin yaşamını "etten kemikten ibaret" diye tarif etmesi, Marx'ın yapıtının biyopolitik vasfını açığa vurur ve belki de daha önemlisi, bu tarifler, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde bilinç ve yaşamın yer değiştirilmesini esas alan Hegel eleştirisini, aynı zamanda Marx'ın kuramını yaşam sorunu üzerine bina eden bir hamle olarak okumamızı *da* önerir. Burada, Marx'ın aslında biyopolitika yaptığı gibi bir sonuca varmıyorum. Daha ziyade, işçinin bireysel ve kolektif yaşamının Marx'ın eserinde üstlendiği merkezî rolün, biyopolitik kuram tarafından göz ardı edilmesinin mümkün olmadığını göstermeye çalışıyorum. Tabii bu çaba, diğer yandan da biyopolitik ufka yüz çeviren bir Marksist hattın ister istemez hem kısırlaşacağı hem de eksik kalacağı iddiasıyla el ele gidiyor. Zira bana görünen o ki, "Ne Foucault ne de Marx" değil ama "hem Foucault hem de Marx" formülasyonu için yaşam kavramı bir kazan-kazan politikasının kilit noktasıdır.

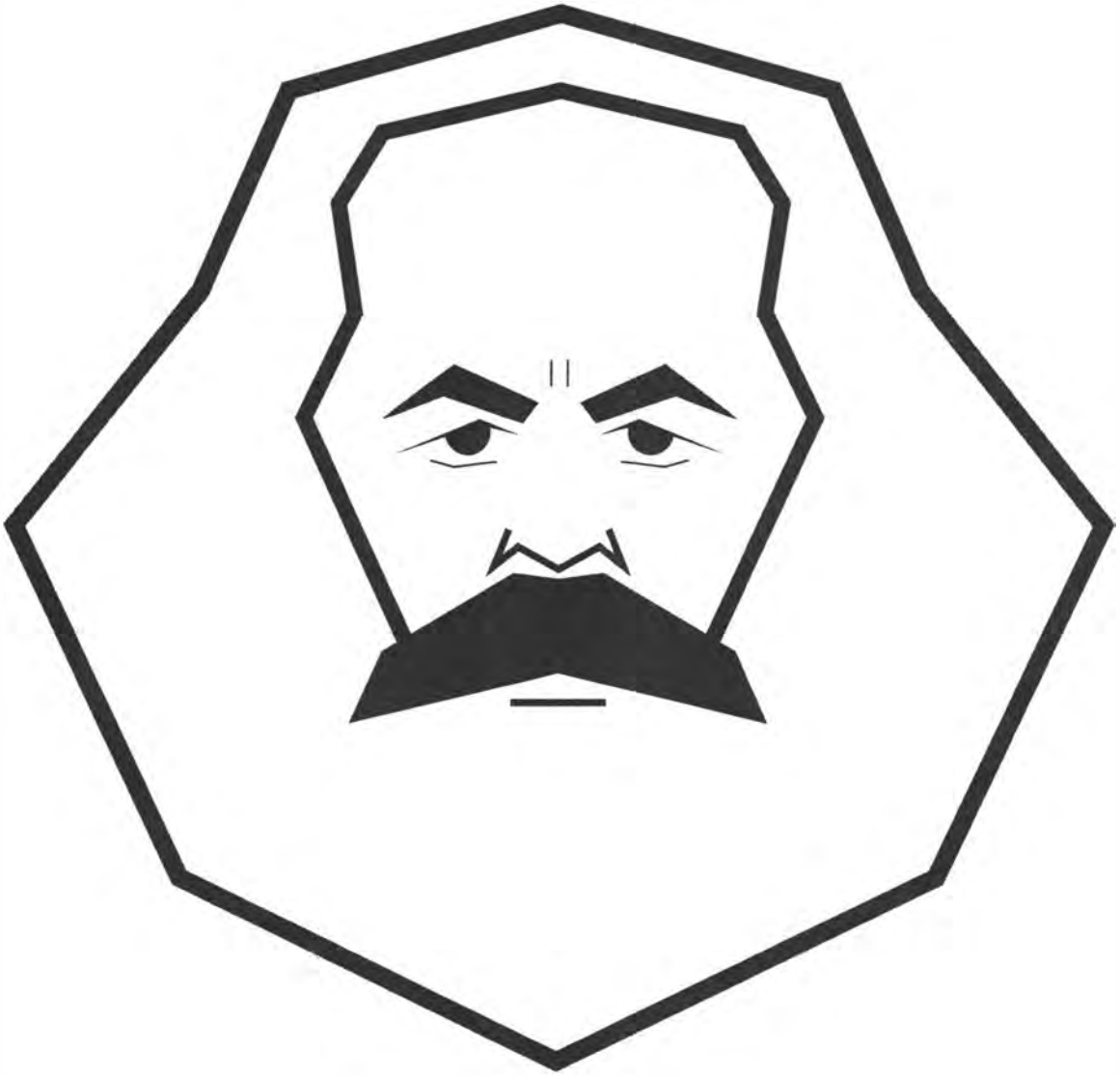
III.

Manifesto'nun ilk cümlesi, bu noktada iyi bir başlangıç noktası olabilir. Yıllarca "hayalet" diye bildiğimiz, sonraysa "heyula"[10] olarak tercüme edilen *Gespenst* bu cümlenin hiç kuşkusuz ki anahtar terimi. Heyula, Yunan *hyle* kavramının Arapçası olup, İslâm felsefesinde kendisine hep Aristotelesçi bir tartışma bağlamında yer bulsa da, Türkçede korku verici, ürkütücü bir hayali imlediği müddetçe doğru bir tercümedir. Ancak *Gespenst* aynı zamanda hortlak anlamına gelir. Hortlak, sadece mezarından çıkıp huzursuzluk veren, korku saçan değildir; o, aynı zamanda yaşayan ölüdür ve ölümden yaşama doğru çıkmaya teşebbüs eder; bunu yapar çünkü ölümü ızdıraplı olmuş; gözü dünyada kalmıştır. Öyleyse Avrupa'da dolaşan, dolaşan da değil, daha çok musallat olan bir hortlaktır. Komünizm fikrinde hortlayan, dünyada gözü kalan, ne yaşamı yaşam ne de ölümü ölüm olan işçidir. Marx'ın metinlerinde işçi hep ölüden biraz fazla, diriden epeyce az şekilde tasvir edilir: Hem canlı hem de ölü olarak. O halde denebilir ki, komünizm hem işçi sınıfının siyasal ideolojisi hem de ölmek üzere olanın yaşam çığlığı, yaşama tutunma talebidir. Yine buradan hareketle Marx'ın metodolojisinin hareket noktasının, maddi yaşam koşullarının çözümlenmesi olduğu-

8 Hobbes, Thomas, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 181.

9 Marx, Karl, *Kapital I. Cilt-Sermayenin Üretim Süreci*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Kitap, İstanbul, 2011, s. 230.

10 Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan, Yordam Kitap, İstanbul, 2015, s. 39.



GÖKHAN PAHLI

nu söylemek yanlış olmayacaktır. İnsanın canlılık koşullarının irdelenmesi, Marx'ın yönteminin zirve noktası değilse de temel teşkil edici öğesidir:

> Hareket noktamız olan öncüller, keyfi öncüller veya dogmalar değil, gerçek öncüllerdir ve bunlardan ancak imgelemde soyutlama yapmak mümkündür. Bunlar, gerçek bireyler, bu bireylerin faaliyetleri ve hem hazır halde buldukları hem de kendi faaliyetleriyle yarattıkları maddi yaşam koşullarıdır (...) Bütün bir insanlık tarihinin ilk öncülü, hiç kuşkusuz, *canlı insan* bireylerinin varlığıdır.[11]

Canlı insanın yaşamı, tıpkı Foucault'da olduğu gibi, üretilen bir şeydir. Yaşamın üretilmesi, "hem kişinin emek yoluyla kendi hayatını üretmesi, hem de üreme yoluyla başka yaşamlar üretmesi bakımından"[12] ikili bir ilişkiyse bu hem maddi üretim koşulları bağlamında bireysel yaşamın hem de toplumun yeniden üretimi bağlamında nüfus yaşamının Marx'ın daima gündeminde kalacağını gösterir.

Bu durumda devrim fikri de yaşamın kendisinden türemelidir. Devrim, yaşamın üretimine, kapitalist üretim koşullarında sermayenin, bire-

11 Marx, Karl, *Alman Ideolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2013, s. 30.

12 *A.g.e.*, s. 37 (italikler bana ait).

yin ve nüfusun yaşamını şekillendirdiği etkinliğin kendisine yönelir; bu etkinliği ters yüz ederek, hem bireyin hem nüfusun yaşamını yoksullaştıran, sakat bırakan ve *neredeyse*-öldüren kapitalist düzeneği hedef alır. Kendimizi içinde bulduğumuz maddi üretim koşullarının yaşam üzerinde yarattığı tahribat, doğrudan insanın bireysel ve kolektif potansiyellerine bir müdahalenin, bu potansiyellerden hangilerinin gelişip serpileceğini hangilerinin güdük kalıp köreleceğini belirleyen ekonomik ve politik projeksiyonun doğrudan ve zorunlu bir sonucudur:

> Bireyin içinde yaşadığı koşullar, onun diğer özelliklerinin güdük kalması pahasına yalnızca tek bir özelliğinin, üstelik de tek yönlü olarak gelişmesine izin veriyorsa, eğer bu koşulların onun yalnızca bu tek bir özelliğini geliştirmesi için malzeme ve zaman sunuyorsa, o halde bu birey kaçınılmaz olarak *tek yönlü, sakat bir gelişim* gösterecektir (...) Diğerlerinden çok gözetilen bu bir tek özelliğin gelişim tarzı da yine, bir yandan onun gelişimi için gerekli maddi olanakların bulunmasına, öte yandan da diğer özelliklerin nasıl ve ne ölçüde bastırıldığına bağlıdır.[13]

Aynı doğrultuda emeğin emek gücüne dönüşüm süreci Marx için yine yaşam zemininde tartışmaya konu olur. Kendine özgü meta karakteri içinde emek gücü, yaşayan bireyin yeteneği olarak var olur. Bireyin yaşamsal varlığı veri olarak ele alındığında, emek gücünün üretimi, bireyin kendisini yeniden üretmesi ya da varlığını sürdürmesidir. Yaşayan bireyin kendi varlığını sürdürebilmesi, belli oranda geçim aracını elde edebilmesine bağlıysa, der Marx,

> Emek gücünün üretimi için gerekli emek-zaman, bu geçim araçlarının üretimi için gerekli emek-zamana indirgenir; ya da, bir başka deyişle, emek gücünün değeri, sahibinin varlığını sürdürmesi için gerekli olan geçim araçlarının değeridir. Ne var ki emek gücü, ancak harcanmakla gerçekleşir, yalnızca çalışma sırasında faaliyet gösterir. Ama emek gücü faaliyet gösterirken, çalışma sırasında, insan kaslarının, sinirlerinin, beyninin vb., tekrar yerine konması gereken belli bir miktarı harcanmış olur. Bu fazladan harcama, fazladan bir geliri gerekli kılar. Emek gücünün sahibi bugün çalışmışsa, yarın aynı süreci aynı güçle ve sağlıklılıkla tekrarlayabilir olmalıdır.[14]

Bu kapsamda Marx, *Kapital*'in Birinci Cildi'nden iki yıl önce, 1865 tarihinde yayımlanan eseri *Ücret, Fiyat ve Kâr*'da emek gücünün değerinin iki unsurdan oluştuğunu, bunlardan birinin tarihsel ve toplumsal, diğerinin salt fiziksel olduğunu söyleyecek; fiziksel boyutu, *yaşamak ve çoğalmak* için vazgeçilmez olan geçim araçlarıyla ilişkilendirecektir.[15]

Demek ki Marx, insan emeğinin sermaye marifetiyle emek gücüne dönüşüm sürecinin, insanı canlıya indirgeme işlemi olduğunun pekâlâ farkındadır. Sermaye, emeği emek gücüne dönüştürürken, emek gücünün sürdürülebilirliğini, kasların, sinirlerin ve beynin enerjisini koruyacak tarzda yapmaya koyulduysa, mutlaka insan biyolojisinin haritasını çıkarmakla, kapasitelerini, dayanaklılığını ve devamlılığını belirlemekle yükümlüdür ki, emek gücünün sahibi "aynı güçle ve aynı sağlıkla" kendisini tekrarlayabilsin. Dolayısıyla buradan biyopolitik bağlamda hiç değilse iki sonucu çıkarabiliriz; (1) emeğin emek gücüne dönüşümü insanın canlıya dönüşümüdür: kaslar ve sinirler. Emek gücünün devamlılığı, insanın biyolojik varlığının kodlarını çözmeyi ve bu kodlara gerekli miktarda yatırım yapmayı gerektirir: sağlık ve devamlılık. Bu yüzden Marx, insani kapasitelere hücum eden kapitalizmin, bir vampir gibi canlı emeğin kanını emdiğini iddia ederken sadece negatif bir projeksiyon geliştirmekle kalmaz; emilen kanın yenilenebilirliğini sürdürmek adına vampirin insan bedenine yatırım yapmaya mecbur olduğunu da tespit eder. Öyleyse, faydalanılabilir öznelerin üretimini üstlenirken iktidarın aynı zamanda bu öznellikleri pekiştirdiği, zenginleştirdiği yönündeki Foucaultcu tespit, Marx'ın emek gücü analizlerinde de karşımıza çıkar. Marx'ın kapitalist üretim tarzının salt kaba sömürüye dayandığı yönündeki tahlil doğrudur fakat yeterli değildir. Bu sömürü, canlılığın sömürüsü olduğu ölçüde aynı zamanda canlılığa yatırım yapmanın zorunluluğunu da beraberinde

13 *A.g.e.*, s. 225.

14 Marx, *Kapital I. Cilt*, s. 172-173.

15 Marx, Karl, *Ücret, Fiyat ve Kâr*, çev. Alaattin Bilgi, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2006, s. 73.

getirir. Deleuze ve Guattari'nin diliyle Marx, emeği emek gücüne dönüştürerek kapitalizmin işçiyi organ-beden olarak çağırdığının da bu organ-bedene belirli ölçülerde yatırım yapmak zorunda olduğunun da farkındadır: "Demek ki, geçim araçlarının miktarı, çalışan bireyi çalışan birey olarak normal sağlık durumunda tutmaya yetecek kadar olmak zorundadır".[16]

Doğrusunu söylemek gerekirse Marx burada, gayet yalın öncüllerden hareket eder. Emek gücünün sahibi ölümlü olduğundan, emek gücü satıcısının kendisini üreyerek ebedileştirmesi gerekir:

> Yıpranma ve ölüm sonucu piyasadan çekilen emek güçlerinin yeri, en azından aynı sayıda yeni emek gücü ile sürekli olarak doldurulmalıdır. Dolayısıyla, emek gücünün üretimi için gerekli geçim araçlarının miktarı, yedeklerin, yani işçi çocuklarının geçim araçlarını da kapsar ve bu kendine özgü meta sahipleri soyu, meta piyasasında böyle ebedileşir.[17]

Emek gücünün sürdürülebilirliği sorunu, yalnızca bireyin sinir, kas ve beyin kapasitelerine yapılması gereken yatırımın hesaplanmasını değil, aynı zamanda toplumsal yeniden üretim bağlamında nüfusun, doğum-ölüm oranlarının araştırılmasını, türün devamlılığının kapitalist üretim koşullarının taleplerini karşılayacak sınırlarda ve ölçülerde tutulması için belirlenecek stratejileri de içerir. Dolayısıyla kapitalist rasyonalizasyonun, hem birey hem de nüfus ölçeğinde insan canlılığının sağlığı, enerjisi, verimliliği ve yeniden üretimi zemininde iş gördüğü ve Marx'ın bu etkinliğin farkında olduğu açıktır. Birey ve tür yaşamı itibariyle insan doğasının dönüşümüne yapılan yatırım, Marx'ta hiçbir zaman göz ardı edilmemiştir. Marx'ta insan, basit bir emek gücü değildir. Foucault'nun neoliberalizm üzerine seminerlerinde öne sürdüğü gibi bir yatırım öznesi olmasa da[18] bir yatırım nesnesi olduğu da şüphe götürmez:

> Genel insan doğasını, belli bir iş kolunun gerektirdiği yetenek ve becerilerle donanacağı, gelişmiş ve özelleşmiş bir emek gücü haline geleceği şekilde değiştirmek için, şu ya da bu miktarda bir meta eş değerine mal olacak olan bir eğitime ya da öğretime ihtiyaç duyulur. Emek gücü için yapılacak eğitim harcamaları, emek gücüne kazandırılmak istenen niteliklerin karmaşıklık derecesine göre, az çok farklı olur.[19]

Peki, Marx neden hâlâ, işçinin yaşam koşullarının sefalet düzeyinde sabitlendiğini iddia eder? Açıkçası bu Marx'ın değil sermayenin sorunudur. Çünkü bireyin ve türün yaşamına yapması gereken asgari yatırım miktarı kuralını çiğneyen sermayedir:

> [S]ermaye, ölçü tanımayan hırsıyla, artık emeğe duyduğu kurtlara özgü açlıkla, iş gününün manevi üst sınırını aşmakla kalmaz, fiziksel üst sınırını da aşıp geçer. İnsan bedeninin büyümesi, gelişmesi ve sağlıklı tutulması için gereken zamanı gasp eder (...) Yaşam gücünün toplanması, yenilenmesi ve zindelik kazanması için gereken sağlıklı uyku, mutlak olarak tükenmiş bir organizmanın canlılığını tekrar kazanabilmesi için zorunlu olan süreye indirilip dondurulmuştur (...) Emek gücünün hayatının ne kadar süreceği sermayenin umurunda bile değildir. Onu ilgilendiren biricik şey, bir günde harekete geçirilebilecek azami emek gücüdür. Sermaye, bunu elde etme hedefine, emek gücünün yaşam süresini kısaltarak varır.[20]

Görüldüğü gibi Marx, sermaye tarafından canlılığa yapılması gereken asgari yatırımı görmezden gelmez; sadece sermayenin yapmış olduğu sınır ihlâllerini tespit eder. Ve bu satırların hemen devamında bu ihlâllerin sermayenin selametine olmadığının altını bir kez daha çizer:

> Ne var ki, emek gücünün değeri, işçinin yeniden üretimi ya da işçi sınıfının soyunu sürdürmesi için gerekli olan metaların değerini içerir. Sermayenin ölçü tanımaz değerlenme dürtüsüyle zorunlu olarak harcadığı çaba doğrultusunda iş gününün doğaya aykırı şekilde uzatılması, tek tek işçilerin ömürlerini ve dolayısıyla onların emek güçlerinin ömürlerini kısalttığında, tükenen emek gücünün daha hızlı bir şekilde yenilenmesi gerekir ve emek gücünü yeniden üretmenin maliyeti artar (...) Bundan ötürü, sermayenin kendi öz çıkarı, normal bir iş gününe işaret ediyor gibi görünür.[21]

16 Marx, *Kapital I. Cilt*, s. 173.

17 *A.g.e.*, s. 173-174.

18 Foucault, Michel, *The Birth of Biopolitics-Lectures at the Collège de France* 1978-79, Fr. çev. Graham Burchell Palgrave Macmillan, Londra, 2008, s. 223-225.

19 Marx, *Kapital I. Cilt*, s. 174.

20 *A.g.e.*, s. 259-260.

21 *A.g.e.*, s. 263.

Foucault'nun gündemine giren çağdaş kapitalist rasyonalizasyonun alametifarikası, kendi çıkarı doğrultusunda söz konusu sınırlara gösterdiği göreli özenden doğar. Ayrıca aynı alıntıda Marx, yaşam gücünün toplanmasından ve organizmanın canlılığını yeniden kazanabilmesinden bahsederken kapitalist sermaye ufku için, insan varoluşunun biyolojik bir güç kaynağı olduğunun gayet farkındadır. Kapitalist üretimin, "halkın yaşam gücünü", "şah damarından" sıkı sıkıya kavradığını ifade ederken de bu kaynağa gönderme yapar. Marx için kapitalizm, en temelde bir yaşam sorunudur; kapitalizmden kurtulmak, neredeyse-ölüye, "ölmeyecek kadar yaşamaya"[22] indirgenen bir yaşamı, hem birey hem nüfus düzleminde özgür ve bilinçli içeriğine yeniden kavuşturmaktır. Bu yüzden Deleuze'ün Foucault için sarf ettiği "iktidar nesnesi olarak yaşamı aldığında, yaşam da iktidara direniş haline gelir"[23] sözü Marx için de bir o kadar geçerlidir; Marx için sınıf mücadelesi, aynı zamanda yaşam mücadelesidir.

IV.

Netice itibariyle Marx'ın analizleri, yaşam kavrayışını metodolojisinin odağına aldığı andan itibaren biyopolitik kuram açısından kavramsal bir hazinedir. Bunun hiç değilse iki nedeni var. Bunlardan ilki, Marx'ın emeğin emek gücüne dönüşüm serüvenini analiz ettiği tüm satırlarda hem bireyin hem nüfusun yaşamsal kapasiteleri üzerinde gerçekleşen değişime ve dönüşüme yoğunlaşmasında karşımıza çıkar. Kapitalist üretim koşullarının bireysel ve toplumsal yaşam güçleri üzerinde yarattığı tahribat ve dönüşüm üzerine Marxçı tespitler, yaşamın yeniden yoğurulması anlamında Foucault'nun bahsettiği öznellik üretiminin anatomopolitik ya da biyopolitik içerimlerinin çok da uzağında değildir. Hatta Marx'ın bu kapsamda Foucault'ya göre bir değil iki avantajı olduğu dahi söylenebilir: devletin baskıcı ve yok edici karakterini asla göz ardı etmemek ki, bu bahiste Foucault yalnızca Ortodoks Marksistlerin değil kendisini takip eden Giorgio Agamben ya da Roberto Esposito gibi kuramcıların da eleştirisine maruz kalır. Zira her iki düşünür de Marksist gelenekle aralarına mesafe koysalar da, Foucault'nun olumlayıcı ve merkezsiz iktidar modeline tam anlamıyla ikna olmazlar. Marx'ın diğer avantajıysa maruz kalan özneyi aynı zamanda kurucu özne olarak tahayyül edebilme becerisinden gelir. Hiç değilse bu bahiste Marx'ın gündeme alınmaması anlaşılabilir değildir. Zira postyapısalcı düşünürlerin el üstünde tuttuğu Nietzscheci yaşam temaları hem de çok daha politize formlarında Marx'ta da karşımıza çıkar. Hiç değilse Antonio Negri, zaman kavrayışı ekseninde Marx'ın işgünü sürelerinin daraltılmasına yönelik sınıfsal talebin aynı zamanda yaşamsal kapasitelerin zenginleşmesi uğruna verilen bir mücadele olduğu, kapitalist zamanın fethedilmesinin zamanın yaşam güçlerinin zenginleştirilmesine açılması anlamına geldiği yönündeki tespitini gözden kaçırmamıştır.[24]

Biyopolitik kuram açısından Marx'ın sunduğu bir diğer hazine ise, iktidar ilişkileri mantığının mikropolitik karakterini, sermayenin bütün toplumsal alanı kuşatan kılcal damarlarıyla birlikte düşünmeye çağırmasıdır. Sanılanın aksine Marx, sınıf analizlerini makropolitik bir zeminde değil, sermayenin toplumsal yaşamın kılcal damarlarına nasıl bir incelikle yayıldığını göstererek yapar. Sermayenin metalaştırma prosedürleri, merkezsizleşerek yayılma mantığıyla işler ve bu Foucaultcu iktidar ilişkileri bağlamına kusursuzca oturur. Marx için de aslında söz konusu olan sermayeden ziyade sermaye ilişkileridir ve sermaye bu ilişkileri metalaştırma faaliyetleriyle hayata geçirir. Meta yaşam formlarına bir kez bulaştığında, sermayeden bağımsız olarak da inisiyatif alabilme becerisine sahip etkin bir formdur. Yaşamın bütün arzusunu kuşatır ve onu kendisiyle dolayımlar.[25] Bu ise, biyopolitik iktidar ilişki-

22 *A.g.e.*, s. 450.

23 Deleuze, Gilles, *Foucault*, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2013, s. 110.

24 Negri, Antonio, *Devrimin Zamanı*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 37-175.

25 Jason Read, şüphesiz İtalyan post-Marksist geleneğin fazlasıyla yardımını alarak, Marx'ın gerçek içerilme kavramı etrafında sermayenin bu yayılım becerisinin altını çizer: "Sermaye artık basitçe, nesneleri dönüştürmeye yarayan fiziksel kapasite olarak anlaşılan işgücünü sömürmekle kalmaz, toplumsal ilişkileri bir uçtan öbür uca kat eden üretme ve iletişim kurma kapasitelerini de çalıştırır" (Read, Jason, "*Homo Economicus*'un Bir Soykütüğü: Neoliberalizm ve Öz-

lerini, tüm yaşamsal potansiyelleri ve iktidarın bu yaşamsal potansiyellerle ilgili tasarruflarını metalaşma süreçleri bağlamında da düşünebilmemize olanak tanır. Deleuze ve Guattari, sermayenin kendisini arzu akışlarının tam kalbine yerleştirerek tüm toplumsal alanı baştan aşağı kat ettiğini söylediklerinde haklıydılar. *Grundrisse* üzerine derslerinde, "sermaye, gerçek bir özne ve kolektif bir toplumsal güçtür. Dolaşım süreci, sermayeyi bir özne olarak ilk kez karşımıza çıkaran süreçtir" dediğinde Negri de haklıydı.[26] Bu düşünürlerin haklı oldukları bir diğer nokta da hiç şüphesiz arzunun ya da canlı emeğin –*Dionysos*'un emeğinin– bu dolayımlanma sürecini yerinden edebilecek enerjiyi daima bünyesinde barındırdığıydı. Foucault bu enerjiyi bir türlü keşfedemedi ama iktidarla yaşamın gelişim serüveni arasında kurduğu bağlantıları biyopolitika ile kavramına ulaştırdı. Yine de biyopolitika kavramı hâlâ en yetkin formuna ulaşamadıysa bunun nedeni, biyopolitik kuramın Marx'la muhasebesinin olgunlaşmamış olarak kalmasıdır. Marx'ın politik ekonomisinin Foucault'nun biyopolitikasıyla ortak kesiri yaşam kavramıysa ve iktidarla yaşam arasındaki kadim çarpışma hâlâ yürürlükteyse, denebilir ki, Marksizm ancak biyopolitika olarak, biyopolitika ise ancak Marksizm olarak mümkündür...

nelliğin Üretimi", çev. Şeyda Öztürk, *Cogito: Michel* Foucault içinde, Sayı:70-71, s. 82-96, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 91).

26 Negri, Antonio, *Marx Ötesi Marx-Grundrisse Üzerine Dersler*, çev. Münevver Çelik, Otonom Yayınları, İstanbul, 2006, s. 203.

KAYNAKÇA

Berardi, Franco "Bifo", *Ruh Işbaşında-Yabancılaşmadan Otonomiye*, çev. Fırat Genç, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.

Deleuze, Gilles, *Foucault*, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, Norgunk Yayınları, İstanbul.

Eribon, Didier, *Michel Foucault*, çev. Şule Çiltaş, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.

Foucault, Michel, *Entelektüelin Siyasi İşlevi-Seçme Yazılar 1*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay ve Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.

Foucault, Michel, *Felsefe Sahnesi-Seçme Yazılar 5*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.

Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler-İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2001.

Foucault, Michel, *The Birth of Biopolitics-Lectures at the Collège de France* 1978-79, Fr. çev. Graham Burchell Palgrave Macmillan, Londra, 2008.

Harvey, David, *On Yedi Çelişki ve Kapitalizmin Sonu*, çev. Esin Soğancılar, Sel Yayınları, İstanbul, 2015.

Hobbes, Thomas, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan, Yordam Kitap, İstanbul, 2015.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2013.

Marx, Karl, *Kapital I. Cilt-Sermayenin Üretim Süreci*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Kitap, İstanbul, 2011.

Marx, Karl, *Kapital III. Cilt-Bir Bütün Olarak Kapitalist Üretim Süreci*, çev. Mehmet Selik ve Erkin Özalp, Yordam Kitap, İstanbul, 2015.

Marx, Karl, *Ücret, Fiyat ve Kâr*, çev. Alaattin Bilgi, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2006.

Negri, Antonio, *Devrimin Zamanı*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.

Negri, Antonio, *Marx Ötesi Marx-Grundrisse Üzerine Dersler*, çev. Münevver Çelik, Otonom Yayınları, İstanbul, 2006.

Read, Jason, "*Homo Economicus*'un Bir Soykütüğü: Neoliberalizm ve Öznelliğin Üretimi", çev. Şeyda Öztürk, *Cogito: Michel Foucault* içinde, Sayı:70-71, ss. 82-96, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014.

Marx'ın mirası: Rosa Luxemburg ve Antonio Gramsci

SEVGİ DOĞAN

I.

Eleştiri, hep eleştiri, daima eleştiri! Marx her şeyden önce eleştiriyle var oldu: Hegel'in eleştirisi, Adam Smith'in eleştirisi, Proudhon'un eleştirisi veya eleştirel eleştirinin eleştirisi! Eleştiri olmadan Marx olabilir miydi? Ya Gramsci ya Luxemburg? Bu isimler hem Marx ileydiler hem Marx karşısında! Marx'ın da istediği bu değil miydi? Diyalektiği bunu gerektirmiyor muydu? Marx kendisiyle ve kendisine karşı bir Marx yaratmamış mıydı? Marx sanmıyorum ki bundan hoşnutsuzluk duysun! Ne sorgulanmaz bir azizdi ne bir peygamber çünkü doğrularıyla birlikte sorgulanası yanlışları vardı!

Marx'ı ve mirasını eleştiri eşliğinde ileriye taşıyan iki önemli isim, Antonio Gramsci ve Rosa Luxemburg faşizmin kurbanı iki düşünür, siyasi ve felsefi devrimci, Marx'ın önemli teorisyenleri. Faşist savcının tehlikeli bulup "bu beyni yirmi yıl kilit altında tutmalıyız" dediği Gramsci, 1937'de tam özgürlüğüne kavuşmuşken 25 Nisan gecesi beyin kanaması geçirir ve iki gün sonra 27 Nisan sabah erken saatlerde yaşamını yitirir. Rosa Luxemburg Berlin'de ayaklanmaların baş gösterdiği 1919 yılında "devrim aşkıyla" sokaklarda halkın yanında yer alır. Teorisini pratiğin içinde yaşayan *nadir* kadın düşünürlerdendir. Ölümden kaçmaz, ölüm onu 15 Ocak 1919 tarihinde faşist birlikler eşliğinde bulur. Herkes onu Alman zannederken o Polonya kökenli, Marx'ın deyimiyle bir "dünya vatandaşıdır." Kozmopolitliğin ve evrenselliğin yakıştığı *nadir* insanlardandır. Gramsci'nin *praxisini* tarifleyen kişi Luxemburg'dur. Bu iki devrimci düşünür kültüre, ideolojiye, Marksizm'e, entelektüele, sınıfa yaklaşımları açısından yakınsanırlar. Luxemburg'un Gramsci'ye ulaşma ve okuma şansı olamadı, Gramsci'nin ise hapishanedeki zor koşullardan dolayı sınırlı bir erişimi söz konusuydu. Hapishane koşulları Gramsci için çok zorluydu, kendisine sınırlı sayıda kitap, dergi, gazete ve kâğıt temin edilirdi. Ustica Adası'nda kaldığı dönemde hava koşulları vapurun adaya yanaşmasını tehlikeli kıldığından mektupların mahkûmlara erişimi hep sorundu. Onların umudu, yaşama tutunma ve dışarıyla irtibat aracı mektuplardı.

Gramsci'nin kendi *Quaderni del Carcere* (*Hapishane Defterleri*) çalışması depoya yani emanete kaldırılır ve saklanırdı. *Defterler*'in depoda emanete alınması yetkililer tarafından kontrol edildiği anlamına geliyordu. Yani ilk olarak hapishane müdürü ikinci olarak herhangi bir bakanlık yetkilisi tarafından denetlenirdi. Bu durum defterlerin fotokopilerinin çekilip Roma'ya Mussolini'ye gönderilmiş olabileceğine işaretti. Bunun kanıtı Mussolini'nin kendi elyazmalarındaki ifadelerde

bulunabilir. "İtalyan faşist kültürü Torino'lu lise profesörlerinin avangartlığından nefret etmiyor. [...]. *Özel mahkeme tarafından cezalandırılan mahkûmların defterlerini okuyorum*. Ve kendime şunu soruyorum: kültürümüz iyi niyetli devrimcilere faşizmin önerdiğinden farklı ne talep ediyor?" Gramsci belki de bunu bildiğinden *Defterleri* otosansüre tâbi tutuyordu. Bu koşullar altında dahi Gramsci, Marx'ın mirasına büyük bir katkı sunar.

Luxemburg da Gramsci de pek çok dilde çalışılmakta ve pek çok dile çevrilmektedir. Luxemburg'un teorileri siyaset ve eylem ile ilgili tespitleri siyaset felsefesinden feminizme kadar farklı alanlarda yer bulur. Gramsci de aynı şekilde hegemonya, ideoloji, kültür ve entelektüel teorileri ile kültürel çalışmalardan, siyaset felsefesine, feminizme kadar geniş bir alana yayılır. Luxemburg'un Gramsci'den daha fazla dilimize çevrilmiş olması son derece ilginç. Dilimizde Luxemburg'a ait çevrilen külliyatı araştırdığımızda hem kendisinin hem kendisine dair eserlerin muazzam sayıda olması dikkat çekici. Bu ilgi nereden kaynaklanıyor? Bu devrimci kadında çekici olan neydi? Bunu iki, belki üç nedene bağlayabileceğimizi düşünüyorum. Birincisi çok teknik bir meseleyle ilişkili: dil. Almanca, İngilizce ve Fransızcaya olan aşinalık İtalyancaya olandan daha fazla. İkincisi felsefi, siyasal ve teorik bir akım olarak ortaya çıkan feminizmin etkisi. Üçüncü neden olarak Stalinci sansürün ortadan kalkmasıyla Luxemburg'un yeniden gün yüzüne çıkması sayılabilir. Luxemburg'un dilimizde daha fazla çevirisi söz konusuyken aynı şeyi Gramsci için söylemek son derece zor. Hapishanede yazdığı defterlerin çevirisinin bütünü ancak son birkaç yılda çevrilmeye çalışılmakta. İngilizce diline dahi *Defterler*'in sadece bir kısmı çevrilmiş durumda. Gramsci'ye erişim maalesef ki ancak İngilizce üzerinden mümkün kılınmış. Oysa İtalyan entelektüel dünyasında Gramsci üzerine muazzam çalışmalar yapılmakta. Gramsci'nin siyasi ve felsefi kavram ve düşüncelerine dair değil sadece ama *Hapishane Defterleri*'nin yapısına dair derinlemesine incelemeler var.

Gramsci *Hapishane Defterleri*'nden birinde (Q 4, §38, s. 465) Lenin'in Marksizm'in gelişmesini veya ilerlemesini sadece siyasal teoride ve ekonomide değil ama felsefede de sağladığını belirtir. Başka bir ifadeyle siyasal öğretinin gelişmesini sağlayarak felsefenin de gelişmesini sağlar. Tamamen aynı belirlenimde olmasa da benzer bir açıklamayı György Lukács yapar. Lukács'a göre Marksizm'in yeniden doğuşunun iki önemli haberci metni vardır: bunlardan biri Luxemburg'un *Sermaye Birikimi*'dir; diğer ise Lenin'in *Devlet ve Devrim* kitabıdır. Bunlar Marksizm'in yeniden doğuşunu başlatan temel eserlerdir çünkü bu eserler sorunları diyalektik ve tarihsel bir şekilde aktarırken aynı zamanda sorunların daha önce ortaya konuluş biçimlerinde meydana gelen değişim ve dönüşümleri ortaya koyar ve çözümler. Düşüncelerdeki bulanıklığı saptayarak bu bulanıklığın nedenlerini tarihsel bağlamları içerisine yerleştirerek açıklığa kavuşturur. Teori ve tarih iç içe geçer.

Tarihin Marksist yazıcıları olan ve Marx'ın mirasını ileriye taşıyan bu iki isim burada kısaca da olsa anılacak. Amaç kimi fikirleriyle, kimi yazıları ve sözleriyle, mektupları ve hisleriyle *insanî* olanı sunmak. Hannah Arendt'in Luxemburg'tan esinlenerek *Devrim Üzerine*'de belirttiği gibi devrim korkulacak bir şeyden ziyade tazelenmenin, yeni başlangıcın habercisi ve kendisidir. Bu iki düşünür bu *tazelenmenin* peşine düştüler ve bize, geriye büyük bir külliyat bıraktılar. Luxemburg'un devrim aşkıyla verdiği mücadele bilhassa bu devrim anlayışına tazelik getirmiştir. Luxemburg hem yanlış anlaşılır hem takdir görür. Lenin'in ve Bolşevizm'in en büyük eleştirmenidir. Lenin hem takdir eder hem eleştirir. Rosa ve Gramsci'nin hangi koşullar altında mücadele ettiği mektuplarında gözlemlenebilir.

Bu bağlamda Gramsci'nin Torino'ya üniversite okumaya gittiği ilk iki yılın nasıl yalnızlık ve acı içerisinde geçtiğini mektuplarında bulabiliriz. Çünkü henüz arkadaş edinememiştir; sürekli hastalıkla boğuşmakta ve aldığı bursla zor geçinmektedir. Bu maddi sıkıntı evden dışarı çıkmasını engellediği gibi kötü beslenmesine de neden olur. O dönemde kız kardeşi Grazietta'ya 1916'da yazdığı bir mektupta bu koşulları şöyle tarifler:

> İki yıl boyunca dünyanın dışında, biraz rüyada yaşadım. Hep zihnim için yaşadım ve gönlüme hiç

> yer yoktu. Ama çalıştım. Çok fazla çalıştım belki de gücümün el verdiğinden daha fazla. Yaşamak için çalıştım, oysa yaşamak için dinlenmem gerekirdi, eğlenmem gerekirdi. Belki de iki yıl boyunca hiç ağlamadığım gibi hiç gülmedim de.

Gramsci özlemlerini dile getirir. Aynen Luxemburg'un aşkı Leo Jogisches'e 6 Mart 1899'da yazdığı mektuptaki "bir bebeğe" sahip olmaya duyduğu özlemi dile getirmesi gibi.

II. HAPİSHANE YAŞAMI

Gramsci ve Rosa Luxemburg'un hapishanede yazdıkları mektuplar sadece onların iç dünyalarına ilişkin kaynaklar değildirler. Tarihsel, felsefi ve siyasal nitelikleri göz ardı edilemez. Gramsci ve Luxemburg'un hapishanedeyken yazdıkları siyasete, yaşama, felsefeye, edebiyata, aşka, sevgiye dair yaklaşımlarındaki farklılıkları sunar. Marx'ın olduğu gibi Gramsci ve Luxemburg'un çoğu metninden henüz habersiziz. Gramsci'nin tutukluluk ve hapishane döneminde yazdığı mektupların pek çoğu ulaşması gereken kişilere ulaşmış değildir. Bazıları faşizm ve savaş yıllarında yok olmuş; kimisine polis el koymuş bu sebeplerden ötürü sahiplerine ulaşamamışlardır. Gramsci'nin 1947'de yayımlanan *Hapishane Defterler*'inde bu mektupların bir kısmı yayımlanır. Bu mektuplar ailesine, partiden arkadaşlarına, dostu Piero Sraffa'ya ve baldızı Tatiana Schucht'a yazdığı mektuplardan oluşur. Mektuplar Gramsci'nin hapisteyken yaşama ne şekilde tutunmaya çalıştığını gösterir. Kimi zaman Gramsci'nin iç bunalımlarını ve çalkantılarını hissederiz. Ama hiçbir zaman inancını yitiren bir kişi olarak karşımıza çıkmaz. Baldızı Tatiana'ya yazdığı mektuplar entelektüel çalışmalarının hapishane yaşamının merkezinde olduğunu gösterir.

Hapsedildikten kısa bir süre sonra eşine yazdığı 20 Kasım 1926 tarihli mektupta gelecek koşulların kaçınılmazlığını paylaşır: "Gelecek bütün yaşamınızın nasıl olacağını hayal etmeye çalıştım çünkü eminim ki haberinizi uzun bir zaman alamayacağım. Ve sonsuz güç ve güvenin nedenini çekip çıkararak geçmişe geri gittim. Güçlüyüm ve güçlü olacağım." Luxemburg'un yaptığı gibi hapishanedeyken aynı zamanda dışarıya umutsuzluk içerisinde olanlara güç vermeyi ve destek olmayı ihmal etmez. Annesine gönderdiği aynı tarihli mektupta şu şekilde yazar: "Rahat ve huzurluyum. Psikolojik olarak her şeye hazırım. Beni bekleyen tehlikelerin fiziksel olarak da üstesinden gelmeye ve dengede kalmaya çalışacağım. Beni tanırsın ve karakterimin derinlerinde her zaman bir tutam mutlu mizah anlayışının olduğunu bilirsin: Bu benim hayatta kalmama yardımcı olacaktır." Mektuplar onun için yaşamdaki canlı bir nefes gibidir. Tatiana'ya yazdığı 19 Mart 1927 tarihli mektubunda şöyle der:

> Biliyor musun, yazmak benim için sohbetin yerini alıyor: sana yazarken sanki gerçekten seninle konuşuyorum; tek fark her şeyin bir monologa indirgeniyor olması çünkü senin mektupların ya bana ulaşmıyorlar ya başlattığımız sohbete denk gelmiyorlar. Bu yüzden bana kartpostallardan öte uzun mektuplar yaz.

1929 yılının sonunda Almancadan çeviriler yapar ve Rusça çalışmayı planlar. Bu yüzden Tatiana'dan Almanca ve Rusça dilbilgisi kitaplarını talep eder. Tatiana'ya yazdığı 9 Aralık 1926 tarihli mektupta bu planından daha önceden söz eder. Almancadan daha önce Giovanni Gentile tarafından İtalyancaya 1899'da ilk defa çevrilen Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezleri*'ni çevirir. Gentile ile Gramsci'nin çevirileri karşılaştırmalı bir çalışma ile incelenmeye değer çünkü İtalyan faşizminin teorisyenlerinden Gentile *Tezleri* çevirirken Marx'ın ifadelerini bilinçli olarak yanlış çevirir. Örneğin "devrimci pratik" ifadesini "tersyüz edilen ya da tersine çevrilmiş praksis" şeklinde çevirmeyi tercih eder. Bu bağlamda Gramsci'nin *Defterler*'i sınıflandırılırken bu çeviri defterleri ayrı bir kategoride değerlendirilir.

Luxemburg'un mektuplarında çok yönlü kişiliğine dair ayrıntılı bilgiye sahip olmak mümkün. Arendt Luxemburg üzerine yazdığı makalesinde Luxemburg'un bu çok yönlülüğüne vurgu yaparak dönemin koşullarının onu siyaset yapmaya sürüklediğini ama koşullar farklı olsaydı Luxemburg'un başka yönelimlerde olabileceğine işaret eder. Arendt bir anlamda haklı olsa da diğer yandan bu yönelimleri içerisinde yeniden siyasete yer açacağını düşünüyorum. Onun için dünyayı değiştirmek ve insani koşulları yaratmak meseley-

di. Daha demokratik bir ortamda da Luxemburg mücadelesini başka bir biçimiyle vermeye devam ederdi: çünkü o bir eylem kadınıydı!

Luxemburg'un hayvanlara ve bitkilere büyük ilgisi vardı. Bu ilgi onu Zürih Üniversitesi'nde doğa bilimlerine yöneltir. Daha sonraki yıllarda ekonomi politik ve hukuk okusa da doğa bilimlerine olan ilgisi hep devam eder. Hapishaneye girdiği zamanlarda bile doğa bilimi üzerine çalışmalar yürütür. Hans Diefenbach'a yazdığı 30 Mart 1917 tarihli mektubunda botaniğe olan ilgisini şöyle betimeler:

> Üç yıl önce iyi ki birdenbire botanikle ilgilenmeye başlamıştım. Şimdiye kadar yaptığım her şeyde olduğu gibi bu konuya da tüm isteğimle, tüm varlığımla atıldım. Dünya, parti ve işlerime gözüm görmeyecek ölçüde, günlerimi, gecelerimi tek bir tutkuya hasredecek biçimde [...].

Luxemburg tutku duyduğu her işi elinden geldiğince iyi yapmaya çalışır. Siyaset ve parti işlerinin yoğunluğu ilgi duyduğu şeyleri hakkıyla gerçekleştirmesine engel olsa da.

Bunlarla sınırlı kalmayan ilgisi edebiyata, müziğe, tarihe ve resme dairdir. Mathilde Jacob'a Barnimstrasse Hapishanesi'nden 9 Nisan 1915 tarihinde yazdığı mektubunda jeolojiye duyduğu ilgiyi dile getirir. İngiliz edebiyatında Shakespeare'i, Alman edebiyatında Heine, Goethe ve Möri-

ke'ye sever; Fransız edebiyatında Balzac ve Stendhal tercih ettikleri arasındadır. Mektuplarının pek çoğunda belki de hayal ettiği bir edebiyat çalışması ve okuması gerçekleştirir. Bir Tolstoy hayranıdır. Partinin işçilere eğitim verdiği okulda ders verdiği sırada Tolstoy'un *Savaş ve Barış* romanını işçilere sunar. Tolstoy üzerine üç kısa yazı kaleme alır. Resme ilgisi vardır. Hannes Diefenbach'ın bir portresini yapar ve dönemin önemli ressamlarından biri olan Hans Kautsky'e (Karl Kautsky'ın erkek kardeşi) 1912'de yazdığı mektupta bu portreyi 200 Mark'a hâlâ satın alıp almak istemediğini sorar. Rosa aynı zamanda yaptığı resmi önemli bir ressama satmış kişidir.

Rosa Luxemburg'un yazdığı mektuplar Gramsci'nin yazdıklarına nazaran daha neşeli, daha canlı ve heyecanlı bir hava estirir. Elbette Luxemburg'un da yorgunlukları göze çarpar. Onun betimleme yeteneği mektuplara hem edebi bir renk hem canlılık katar. Hans Diefenbach'a 27 Mart 1917'de Wronke hapishanesinden yazdığı mektupta şöyle bir betimlemede bulunur:

> En kötü dönem geçti, artık daha özgür soluk alıyorum. Dün, biraz serin ama açık, güneşli bir gün geçirdik. Güneş, küçük bahçemdeki çalılıkların henüz yapraklanmamış girişik dallarını, gökkuşağının tüm renkleriyle aydınlatıyordu. Çok yükseklerde, gökyüzünde serçelerin ötüşleri katılıyordu bu manzaraya. Soğuğa ve kara karşın, ilkbaharın geldiğini anlıyordu insan.

Bu betimlemeler onu Karl Liebknecht ve eşiyle geçirdikleri önceki Paskalya bayramına götürür.

Luxemburg'un mektuplarında yoğun bir şekilde bu edebi tarzı bulmak kaçınılmaz. Bunlar mektuplara bir canlılık ve hareketlilik katar. Luxemburg'un mektuplarını bu anlamda Gramsci'nin mektuplarından ayıran şey bu *betimleme gücüdür*.

III. LUXEMBURG VE BİRKAÇ MESELE

Luxemburg'un yazıları döneminin siyasal tartışmalarını kapsar. Kadın meselesinden din sorununa ulus meselesine kadar pek çok güncel konuyu eleştiri konusu yapar.

Luxemburg'un din üzerine dile getirdikleri inandığı Sosyal Demokrasi hareketinin gereklerini ifade eder. Bu konuya ilişkin olarak Luxemburg 1905'te "Sosyalizm ve Kiliseler"[1] adlı makalesini yazar ve bu metin ilk defa Polonya Sosyal Demokrat Partisi tarafından yayımlanır. Ona göre kilise papazlarının sosyalistlere ve sosyal demokrasiye yönelik yürüttüğü propagandaya karşılık, onlar sosyalizm adına hiçbir zaman sefalet içerisinde yaşayan işçilerin, işçi sınıfının kişisel inanç ve kanaatlerine müdahale etmeyi düşünmemişlerdir. Dinî inançlarına saldırmayı ve halkı din adamlarına karşı kışkırtmayı hiçbir zaman hayal etmemişlerdir çünkü sosyal demokratlar ve sosyalistler ona göre insanların vicdan ve kişisel inançlarını kutsal saymaktadırlar. Bugün dini, insanların farklı inançlarını siyasetlerine alet edenlere karşı Luxemburg'un bu makalesi aydınlatıcı bir kaynak ve radikal bir görüş sunmaktadır. Sosyalistlerin, özgürlükten yana olanların dine karşı ve dini araçsallaştıran din adamlarına ve siyasetçilere karşı açık tavrının nasıl olduğunu sergilemektedir.

İnsanların vicdan özgürlüğünü ihlal edenler sosyalistler değildir tam tersine sosyalistler Luxemburg'a göre o dönemdeki Çarlığın baskılarına karşı bütün işçileri bir araya getirmeye çalışır. Çünkü bu Çarlık rejimi sürekli olarak insanların dinî inancını ve özgür vicdanını ihlal etmektedir. Bunlar bütün inanç sahiplerine düşmandır, Katoliklerden, Yahudilere, sapkınlara, özgür düşüncelilere kadar herkesin inancına müdahale ederler. Dolayısıyla bu din adamları ve Çarlık rejimi yanlıları hiçbir zaman vicdan özgürlüğünden yana olmamış tersine bu farklı inançları birbirine düşürmek suretiyle kendi çıkarları için kullanmışlardır. Luxemburg açık bir şekilde inançlı insanlara kilisenin bu siyasal propagandasını göstermiştir. Luxemburg'un derdi din içerisinde pratik ile teori arasındaki çelişkinin ortaya çıkarılmasıdır. Onun derdi dinî inançlarla değil ama bu çelişkinin insanlara yaşattığı acı ve yalanladır: Dinî teorinin dinî pratikle olan çelişkisi, din adamının sözlerinin eylemlerini desteklememesi demektir. *Hırsızlık dinen yasaktır derken halktan çalar; herkes kardeştir derken farklı dinî inançlar arasında çatışmaları tetikler*. Luxemburg'un dolayısıyla

1 *Türkiye Üzerine Yazılar* kitabında bulabilirsiniz (Istanbul: Belge Yayınları, 2013, s. 80 ve sonrası).

derdi nasıl ki kapitalizm içerisindeki sömürü ve sermaye çelişkilerini ortaya çıkarmaksa aynı zamanda dinî uygulamaların kendi içerisindeki çelişkilerinin özgürlüklere ne kadar zarar verdiğini göstermektir.

Luxemburg, 1908-1909 yıllarında ulusal sorun ve özerklik meselesiyle ilgili yazdığı bir dizi makale arasındaki "Ulusal Sorun" başlıklı yazısında, kapitalist gelişmenin ekonomik tarafının yanı sıra siyasal yönüne de vurguda bulunur. Bu anlamda Gramsci'ye yakınsanır. Özellikle de ütopyacı eğilimli sosyalistlerde kapitalizmin ekonomik yanına bakılırken onun unsurları olan sanayi, sömürü, proletarya, depresyon gibi öğelerin sosyalizm için vazgeçilmez olduğunu dile getirirler. Luxemburg'a göre siyasal alanda demokratik devlet kurumları, parlamentarizm ve birtakım özgürlükler kapitalizmin gelişimine siyasal yönden yardımcı olan diğer unsurlardır. Luxemburg bir evrenselci, bir kozmopolittir. Bilhassa ulusal sorun veya millet meselesindeki tartışmasında proletaryanın görevinin yerel değil evrensel olduğunu yazar. Proletaryanın görevi ayrı ayrı topraklarda sosyalizmin uygulanması ve proletarya diktatörlüğü değil ama büyük bir "devletin gelişimi olan dünya devrimi" olacaktır.

Luxemburg ulus sorununa Marx ve Engels'ten farklı yaklaşmaktadır. Marx ve Engels 1853-1856 yılları arasında *New York Daily Tribune*'de ulus sorunu ile ilgili bir dizi yazı yazarlar. Gerçi makaleler isimsiz yayımlandığı için hangi yazıların Marx'a hangilerinin Engels'e ait olduğu güç belirlenmiş olsa da sonradan ortaya çıkan kimi yazışmalar bu ayrımı yapmaya yardımcı olur. Her iki düşünür de ulusun kendi kaderini tayin hakkına inansa da Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğünü, Rus Çarlığı'na karşı bir silah olarak görüp bunun korunması gerektiğini ve ulusal mücadelelerin Avrupa için bir zayıflık Çarlık içinse bir güçlenme nedeni olduğunu yazacaklardır. Engels Türkiye'nin yani Osmanlı'nın parçalanmasını Avrupa için büyük bir sorun olarak görür. Çünkü bu durumda Rusya Avrupa karşısında büyük bir güce sahip olacaktır. Bu yüzden Rusya'nın böyle bir güce sahip olmasını engellemek ancak Türkiye'nin bütünlüğünü korumaktan geçer. Burada Engels eleştirisini ve korkusunu yanlış yönde sunmaktadır. Engels, Rusya ve Avrupa ya da Batı ülkeleri arasındaki çatışmada bir tavır almış ve Avrupalı ya da Batılı ülkelerin çıkarları doğrultusunda alınması gereken önlemi dile getirmiştir. Dolayısıyla İngiltere'nin çıkarları devrimci demokratların çıkarları ile örtüştürülmektedir. Oysa İngiltere'nin derdi Türkiye'nin toprak bütünlüğü ya da oradaki halkların demokratik veya barışçıl yaşam biçimi değildir. Türkiye'nin Engels için sadece bir araç niteliği taşıdığı açıktır.

Balkan halklarının bağımsızlık taleplerine Osmanlı'nın bütünlüğü dolayısıyla karşı çıkarlar. Luxemburg'un Marx ve Engels'in ulus sorununa bakışlarına en büyük saldırısı bilhassa Balkan Slavlarının özgürlük uğraşlarına dairdir. Ona göre onlar Slav halklarının ulusal özgürlük davalarını hiç tereddütsüz reddettiler. Bu yüzden Luxemburg, Marx ile Engels'i "Avrupa demokrasisinin çıkarlarına" bu özgürlükleri kurban etmekle suçlar. Diğer yandan Luxemburg Marx'ın Polonya'nın kendi ulusunu kurma hakkını son derece doğal bulmasına bakarak bu konudaki fikirlerini çelişkili bulur. Ancak Luxemburg Marx'ın da bilhassa Çeklerin özgürlük taleplerine yok olmak üzere bir ulus oldukları varsayımıyla karşı çıkarken, Polonya'nın uluslararası önemini fazla abartarak ulusal özgürlüğünden yana olmak konusunda yanıldığını belirtir. *Ulusların Kendi Kaderini Tayin Hakkı*'nda (1908-1909) şunu da belirtmekten geri durmaz: "Marx'ın kendisi hiçbir zaman yanılmazlık iddiasında bulunmadı ve son raddede yanılmaz tarihsel karar [Marx'ın] öğretisinin anlamıyla çelişir." Bunu kendisine ilke edinen Luxemburg aynı eleştiriyi Marx'ın *Kapital*'inin ikinci cildi için de yapacaktır. Burada sermaye birikimi konusunda Marx'ın yanıldığını ileri sürerek Marx'ın bir başka yanılgısına işaret etmeye çabalar Luxemburg.

Marx'ın tanımladığı tarihsel mücadeleler iki karşıt sınıf arasındaki mücadeledir. Bu savaş bitmiş değil. Her gün çelişkileriyle biraz daha büyüyor. Bugün ise Rosa Luxemburg bu savaşın emperyal boyutuna vurgu yaparak bu mücadelelerin modern dönemde emperyalistlerin kendi aralarındaki iktidar savaşlarına dönüştüğünü gösterir.

Bu mücadeleler Marx'ın *Kapital*'de Luxemburg'un *Sermaye Birkimi*'nde dolaşımını gösterdiği sermayenin kendine yer bulması, yer açması ve birikmesidir. *Sermaye Birikimi* çalışmasına getirilen eleştirileri 1915'te kaleme aldığı *Anti-Kritik* başlığıyla yayımlayan Luxemburg burada *Kapital*'deki birikim teorisine yönelik görüşlerini detaylandırır. Luxemburg'un emperyalizm konusundaki fikirleri takdir edilse de birikim konusundaki fikirleri yanılgılı, yanlış ve eksik bulunur.

Luxemburg'un kadın meselesine olan ilgisi hiçbir zaman yadırganamaz. Yakın dostu ve yol arkadaşı Clara Zetkin ile bu mücadelenin bir kolunu oluşturmaktan kaçınmamıştır. Luxemburg'un ve Arendt'in feminizm sınırlarına çekilmeye ve etiketlenmeye çalışılması boşa kürek çekmek değil de nedir! Luxemburg zaten bu konuya uzak değildir peki bu neyin çabası! Tersine Luxemburg en büyük duyarlılığı gösterir. Onun aslında tam da karşı olduğu şey ataerkil sistemin kadını siyasetin bir köşesine itelemeye çalışmasıdır. Bu yüzden de pratikte ve teoride yan yana yürüdüğü August Bebel gibi isimlerle çatışır. Mektuplaşmalarında cinsiyetçi ifadelerinden dolayı Bebel'e saldırmaktan geri durmaz. Önemli olan onları feminist olarak nitelemeye ve feminizmin içerisinde bir yere yerleştirmeye çabalamak yerine onların deneyim ve çalışmalarından kadın meselesi konusunda faydalanmaya çalışmaktır. Yoksa feminist olup olmamaları teferruattan başka bir şey değildir.

Son yazısında Berlin'de Spartaküs liderliğinde çıkan çatışmalar ve ayaklanmaları değerlendiren Luxemburg, kendi eksiklikleri ve zayıflıklarını eleştirirken "liderlik işlemedi diyor!" Luxemburg'un bu yazısı önemli çünkü günümüzün büyük siyasi krizi ve çıkmasına işaret ediyor: *liderlik sorunu*. Berlin'de ve Almanya'nın birçok yerinde ülkeyi devrime götürecek ayaklanmalar çıkmış ancak Komünist Parti bu kitleleri yönlendirecek yeterli yetkinlikte ve güçte değildir. Lider hazırlıksızdır. Günümüz siyasal krizlerinin en büyük nedeni ekonominin yanı sıra kitlelerin güvenini kazanacak bir liderliğin, Gramsci'nin deyimiyle yönlendiricinin (*dirigente*) ortaya çıkamamasıdır. Gramsci kitlelerin yönlendirici kimliği kazanması gerektiğini vurgularken onların siyasete doğrudan temaslarıyla bu yeteneği kazabileceklerine inanır. Bu noktada Luxemburg ile örtüşürler.

IV. LUXEMBURG-LUKACS-GRAMSCI

Luxemburg'un içinde bulunduğu döneme baktığımızda kendisinin pek çok çağdaşından daha ileri olduğunu ve Marx'ın bıraktığı mirası ilerletmeye, geliştirmeye çalıştığını biliyoruz. Luxemburg kapitalizm öncesi toplumlarla ilgilenmiş ve parti okulu için verdiği iktisat derslerinin kaynağı olarak Marx'a ve Marx'ın yararlandığı kaynaklara yönelmiştir. Batının emperyal güçleriyle yok etme çabasında olduğu Batı dışı toplumlarla Marx kadar ilgilidir. Dolayısıyla sadece dışsal öğelere değil toplumun kendi içinde çözülmesine neden olan içsel öğelere de yoğunlaşmıştır. Rosa Luxemburg'un çoğu metni Sovyetler Birliği yıkıldıktan sonra yayımlanabildi. Bunların içerisinde antik Yunan ve Roma dönemindeki kölelikle ilgili yazdığı metinler yer alır. Marksist olup da onun kadar Marx'ı eleştiren pek az insan vardır.

Sermaye Birikimi çalışmasından bildiğimiz kadarıyla Luxemburg'a göre Marx emperyalist yayılmanın dinamiğini ayrıntılı olarak açıklayamamıştır. *Sermaye Birikimi* Marx'ın *Kapital*'inin ikinci cildine eleştiri niteliğinde ortaya çıkmış Luxemburg'un önemli eserlerinden biridir. György Lukács I. Dünya Savaşı'ndan sonra çeşitli yazılarını bir araya getirdiği *Tarih ve Sınıf Bilinci* kitabında yer alan ve Ocak 1921'de kaleme aldığı "Marksist olarak Rosa Luxemburg" başlıklı yazısında Rosa Luxemburg'un *Sermaye Birikimi* metnini inceler. Bernstein'ın "Sosyalizmin Koşulları" yazısıyla Marksizm'i nasıl burjuva bilimine indirgediği ve yüzeyselleştirdiğini vurgularken Luxemburg'un *Sermaye Birikimi* çalışmasıyla Marksizm'e katkısının altını çizer. Luxemburg onun gözünde Marksizm'i "bütün" kavrayışı içerisinde ele alır yani özne ve nesnenin karşılıklı materyalist ve diyalektik bir çerçevede belirlendiği bir zemine oturtur. Lukács "Marksist olarak Rosa Luxemburg" metninde Luxemburg'un Marx'ın *Kapital*'deki sermaye birikimi analizlerine karşı saldırılara yani kaba Marksizm'in eleştirilerine adeta onun adına cevap verir. Metin Luxemburg savunusuna dönüşür. Dolayısıyla as-

lında Rosa Luxemburg, Marx'ın tamamlayamadığı eserini tamamlar. "Rosa Luxemburg'un yaptığı şey, Marx'ın tamamlanmadan bıraktığı eserini (*Fragment*) onun çizgisinde sürdürüp onun aklıruhu çerçevesinde tamamlamaktan başka bir şey değildir." Bu sözler aslında Luxemburg'a ortodoks veya kaba Marksistler tarafından yapılan saldırıların yersizliğine dairdir. Luxemburg Bernstein gibi revizyonist yahut reformcu değil ama tam bir Marksist olarak Marx'ın kendi silahıyla yani "eleştiriyle" Marx'a saldırır; saldırmaktan ziyade onu "tamamlar." Bu saldırı Marksizm'i itibarsızlaştırmak ve Marx'ın fikirlerini saptırmak amacını gütmez. Lukács Luxemburg'un *Sermaye Birikimi*'ni eleştiren Otto Bauer ve yandaşlarını Marx'ı anlamayan Ricardo gibilerin öğrencilerine benzetir. *Sermaye Birikimi*'nin yöntemsel olarak Marksist geleneğin dışına çıkmadığını bir kez daha belirtir. Ona göre *Sermaye Birikimi* Marx'ın *Felsefenin Sefaleti*'ndeki sorunları ve kullandığı yöntemi tekrar konu edinir.

Lukács Luxemburg'u kitlelerin kendiliğinden niteliğini herkesten önce fark ettiği için takdir eder. Luxemburg'u "eyleme" öncelik verdiği için takdir eden ve kendi siyasal teorisinde ondan etkilenen isimlerden biri de Hannah Arendt'tir. Arendt, *Karanlık Zamanlarda* (*In Dark Times*) kitabında Luxemburg'a bir bölüm ayırır. Luxemburg, "eylemi" teorinin önüne geçirerek ve kitlelerin kendiliğinden hareketine vurguda bulunarak devrime yeni bir nitelik ve boyut kazandırır. Mekanik devrim anlayışından *hareketli-canlı* devrim anlayışına bir geçiştir bu. Luxemburg bir biçimiyle örgütlenme ve sınıf bilinç meselesine de tarihsel bir boyut kazandırır. İşçi sınıfı bir sınıf olarak kendisini tarihsel devrimci süreç içerisinde fark eder. Örgüt de bir önkoşul olarak değil ama daha çok devrimci sürecin sonucunda ortaya çıkar. Parti ile sınıf arasındaki ilişkiyi sistematik bir şekilde tartışmış olmasa da meseleyi belli bir tartışma çerçevesine yerleştirir.

Luxemburg'un *Sermaya Birikimi*'nin yanı sıra Lukács *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde Ocak 1922 tarihli "Rosa Luxemburg'un Rus Devrimi Eleştirisi üzerine Eleştirel Gözlemler" başlığı altında *Kitle Grevi* ile Paul Levi tarafından 1922 yılında yayınlanan *Rus Devrimi* gibi eserlerini inceleme konusu yapar. Lukács'a göre Luxemburg Rus Devrimi ve Bolşevik örgütlenme ve taktik teoriler konusundaki fikirlerini daha sonra değiştirmiştir. Oysa Luxemburg'un temeldeki fikirleri değişmemiştir. Baştan itibaren Luxemburg'un fikirleri aynı düzeyde ilerlemiştir. Luxemburg koşulların ve tarihin getirdiği sonuçların analizini ve eleştirisini yapar. Çoğu öngörüsü de haklı çıkmıştır. Luxemburg, Bolşevik tarım reformunu eleştirirken devrim esnasında partinin rolünü azımsadığını, küçümsediğini ifade eder. Luxemburg taktiksel olarak bilhassa tarın reformunun yaratacağı karşı-devrimci sonuçlara dikkat çekmeye çalışmış; devrim esnasında partinin önemine ve rolüne az değer vermekten ziyade ölmeden bir gün önce Spartaküs Birliği'nin yayın organı olan *Kızıl Bayrak* (*Die Rote Fahne*) adlı komünist dergiye yazdığı "Berlin'de Düzen Hâkim" yazısında liderliğin önemine vurguda bulunmuştur. 1922 tarihli bu makaleden anlaşıldığı kadarıyla Lukács'ın Luxemburg'un eserlerine hâkimiyeti oldukça geniştir.

Lukács'ın Gramsci'den daha çok Luxemburg'tan bahsettiği ve eleştirdiği açık. Lukács doğrudan Luxemburg üzerine bu tür metinler kaleme alırken Gramsci ile arasındaki ilişkinin *niteliği* daha belirsizdir. Her ne kadar her ikisi de Üçüncü Enternasyonal'le bağlantılı komünist hareket içerisinde yer alsalar da aralarında kişisel ve doğrudan bir ilişki olmamıştır. Bunun da ötesinde çalışmalarında birbirinden çok fazla bahsetmezler. Gramsci 1926'da tutuklandı ve 1937'de öldü bu yüzden Lukács'ın olgunluk dönemi eserlerini tanıma şansı olmadı. Hatta Moskova'da sürgünde olduğu dönemde basılan ilk denemelerine de aşina değildi. 1971 yılında vefat eden Lukács'ın Gramsci'nin eserlerini tanıma şansının daha fazla olduğunu söyleyebiliriz. Lukacs, 1948 ile 1951 yıllarında İtalya'da basılan *Quaderni del carcere*'nin (*Hapishane Defterleri*) ilk tematik edisyonunu okumuş ve üzerinde çalışmış olabilir.

Gramsci, Lukács'tan sadece bir kere *Defterler*'de bahseder ve ismini yanlış bir şekilde Lukacz olarak yazar. 1930 ile 1932 tarihleri arasında yazılan *Quaderno 4*'te (*Dördüncü Defter*'de) bir pa-

ragrafta (§43 *L'«obbiettività del reale» e il prof. Lukacz* [Gerçek olanın Nesnelliği ve Prof. Lukacz]) ve daha sonra hiç değişiklik yapmadan 1932 ile 1933 yılları arasında yeniden yazdığı paragrafta (§34 *La oggetttività del mondo esterno* [Dış dünyanın Nesnelliği]) yani *Quaderno 11*'de (*On birinci Defter*'de) Lukács'ın adı geçer. *Quaderno 4*'te Gramsci Lukács'ı kabaca bildiğini itiraf eder.[2] Bu paragrafta Gramsci onun tarihsel materyalist anlayışını eleştirir. Lukács'ın 1923'te basılan ve hem İkinci hem de Üçüncü Enternasyonal tarafından eleştirilen *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne burada işaret eder. Ayrıca Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki bir denemeye aşinadır: "Marksist olarak Rosa Luxemburg"un İtalyanca çevirisi üç parça halinde *Rassegna Comunista*'da [Komünist Dergi'de] basılır (no. 14, 30 Kasım 1921; no. 15, 15 Aralık 1921; no.16, 30 Aralık 1921). Lukács'ın neredeyse Üçüncü Enternasyonal'in bütün üyelerini derinden etkileyen parlamentarizm meselesini ele alan "Parlamentarizm Sorunu Üzerine" denemesinden de haberdardır (*Kommunismus*'ta 1920'de yayımlanır). İtalyancaya "Sulla questione del parlamentarismo" şeklinde çevrilir ve *Il Soviet* dergisinde üç parça halinde yayımlanır (no. 12, 25 Nisan 1920; no. 13, 2 Mayıs 1920; no. 14, 16 Mayıs 1920). Kısacası Gramsci'nin Lukács'a dair bilgisi ikinci el okumalardan ibarettir. Gramsci *L'Ordine Nuovo*'nun bir sayısında (12 Haziran 1920, no. 5) "Sulla questione del parlamentarismo"dan bir parçayı yayımlar.[3]

Gramsci ile Lukács arasındaki yakınsama ve ıraksamalara dair tartışma uzun bir makalenin konusu olabilir ancak. Aralarındaki felsefi ilişkilenmenin hangi boyutlarda kurulduğu asıl ilgimizi çeken şeydir. Lukács daha geç döneminde Gramsci'den kendi metinlerinde büyük bir sempatiyle belli sınırlılıklar içerisinde bahsetmektedir. Lukács tamamlayamadığı *Toplumsal Varlığın Ontolojisi* (1969) kitabında ideoloji üzerine tartışma yürüttüğü kısımlarda Gramsci'ye kısaca değinir. Lukács'ın Gramsci'ye dair bilgisinin yüzeysel ve sınırlı olduğu söylenebilir. Fakat bu, iki düşünürün metinleri arasında bir karşılaştırma yapılarak farklılık ve benzerliklerinin ortaya konulamayacağı anlamına da gelmez. Gramsci'nin Lukács hakkındaki ikinci el okumalar üzerinden bilgisi Lukács'ın onun hakkındaki bilgisinden daha fazladır. Lukács'ın Luxemburg'a Gramsci'den daha çok ilgi duyduğu metinlerinden çıkarılacak kaçınılmaz sonuçtur.

Gramsci ile Luxemburg arasındaki ilişki maalesef Luxemburg'un katledilmesinden dolayı tek yönlüdür. Gramsci'nin bu devrimci kadının metinlerine aşinalığı da sınırlı boyuttadır. Bunun en büyük nedeni hapishanede kaynaklara ulaşma şansının az olmasıdır. Gramsci 1920 yılında *L'Ordine Nuovo* dergisinde "Il Partito comunista" [Komünist Parti] başlığıyla yayımlanan makalesinde Berlin'de faşistler tarafından katledilen Rosa Luxemburg ve Karl Liebknecht'i "İsa'nın azizlerinin en yüceleri" şeklinde betimler. Çünkü onlar soyut bir şeyin peşinde koşmazlar tersine işçi sınıfıyla birlikte somut için savaşırlar. Bu yüzden tanrının savaşçılarından daha yücedirler. 3 Ağustos 1931 tarihli mektubunda Gramsci Lucien Laurat'a ait *L'Accumulation du capital d'après R. Luxembourg* kitabını talep eder. Öyle görünüyor ki Gramsci Luxemburg'un çalışmasıyla ilgilenmektedir. 14 Ocak 1924 tarihli mektupta Luxemburg'un *Sermaye Birikimi* çalışmasının İtalya'da bilinmediğine vurgu yaparak dergi için tanıtıcı bir yazının iyi olabileceğini yazar. Gramsci'nin Luxemburg ile olan ilişkisi onun iki metni etrafındadır: 1) "Stillstand und Fortschritt im Marxismus" (1903) yani "Marksizm'de Durağanlık ve Gelişim" makalesi. Luxemburg'un bu çalışmasını Fransızca çevirisinden ve şu derlemeden okur: *Karl Marx homme, penseur et révolutionnaire* (1928) ve 2) "*Massenstreik, Partei und Gewekschaften* (Kitle Grev, Parti ve Sendikalar)" (1906) broşürü. Gramsci'nin Luxemburg'a getirdiği en büyük eleştiri kendiliğindenlik teorisine yöneliktir. Ona göre 1905'in tarihsel deneyimlerini iyi analiz edemez. Acelecidir. Kendiliğindenlik teorisinde ise *iradi* ve *örgütsel* öğeleri gözden kaçırmış-

2 "Conosco le sue teorie molto vagamente" ["onun teorisini şöyle böyle tanıyorum"]. Q4, §43.

3 J. A. Buttigieg, Gramsci'nin çevirdiği *Defterler*'in notlar kısmında ayrıntılı olarak Lukács'ın metinlerinin Gramsci ile ilişkisine değinir. Bkz. Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*, cilt. 2, ed. by J. A. Buttigieg (ed.), New York: Columbia University Press, 1996, s. 565-567.

tır. Aslında kendiliğindenliği Gramsci de kabul etmektedir. Onun tarihsel önemini küçümsemez.

Gramsci Luxemburg'u ekonomizm ile suçlar. Ayrıca buradaki fikirlerini mistik bulur. Ekonominin yaratacağı krizin çok hızlı şekilde etkide bulunacağına inanmasını mucizevî düşünce olarak nitelendirir. Ona göre ekonomiden kaynaklı bulanımlar zaman ve mekânda mucizevî bir aydınlanma yaratmayacaktır.

Burada bu tartışmalara çok fazla girilmeyecektir. Bu makale esasında gelecek Gramsci ve Luxemburg üzerine yapılacak çalışmalara feyz vermesi için kaleme alınmıştır. Luxemburg ve Gramsci arasındaki ilişkiye dair, yakınsamalara rağmen, çok fazla çalışma söz konusu değildir.

V.

Luxemburg ve Gramsci, Marx'ı en iyi şekilde anlamış ve siyasetin kriz döneminde özgün katkıda bulunmuş iki değerli isim. Birincisi faşizmin yükselişe geçtiği dönemde, ikincisi zekâsına tahammül edemeyen faşist hapishane koşulları sonucunda yaşamını yitirir. Yapıya ve üstyapıya getirdikleri yeni yaklaşımlarıyla, Marx'ın açtığı yoldan yürüyerek ona katkıda bulunurlar. İdeoloji her ikisi için de siyasi bir mücadele aracıdır. Gramsci'nin dediği gibi Marksizm kültürdeki bir uğraktır. Gramsci bilhassa 1913 ile 1918 yılları arasında erken dönem yazılarında Marx'a dair görüşlerinde son derece tarafsız ve önyargısızdır. 1918 tarihinde yazdığı *Misteri della cultura e della poesia* (Kültürün ve Şiirin Gizemleri) yazısında Marx'ın kendi eserlerinde şaşırtıcı olmayan pozitivist öğeler sunduğunu belirtir. Şöyle yazar: "Marx bir mesleğin filozofu değildi ve kimi zaman o da uyukluyordu. Kesin olan şu ki öğretisinin özü felsefi idealizme bağlı olmasıdır." 1917 yılında *La rivoluzione contro il capitale* (*Kapital*'e Karşı Devrim) makalesinde Bolşeviklerin Marksist düşünceyi yaşadıklarını ifade ederken bu düşüncenin hiçbir zaman ölmeyeceğini belirtir. Bu, idealist İtalyan ve Alman düşüncesinin bir devamıdır. Gramsci burada da indirgemeci bir tavır takınır ve Marksizm'i idealizmin bir devamı olarak görür. Bu idealist düşünceler Gramsci'ye göre "Marx'ta pozitivist ve natüralist kuşatmalarla kirlenmiştir." Ona göre, *Kültürün ve Şiirin Gizemleri*'nde belirttiği gibi, bilinç meselesi, Marx'ın felsefesinin gerekliliği ya da özüdür. Bir başka ifade ile öz-bilinç meselesi temeldir. Bu yüzden Marx felsefesinin temeli ona göre idealizmdedir. Bir biçimiyle Gramsci'nin gerek erken dönem yazıları gerek hapishanede yazdıkları Hegelci bir konumda durmaktadır. Erken dönem yazılarında Marx'ı Hegel'e ve idealizme, dolayısıyla bilinç-öz-bilinç meselesine yakınsayarak veya indirgeyerek değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Marx'ı ekonomizme indirgeyen genel görüşe karşıt olarak onu bu ilk yazılarında idealizm içerisinde kalmakla suçlar. *Defterler*'in geneline yayılan Hegelci bir esinti hissedilir. Gramsci'de bana öyle geliyor ki Benedetto Croce etkisi dolayısıyla gençlik dönemi yazılarında Marx'a biraz daha uzak durmakta ve onu idealist boyutuyla değerlendirmektedir.

Marx'ın mirası böylesi kararlı ve zengin düşünürler söz konusu olduğu sürece var olmaya devam edecektir. Bu düşünürler üzerine yaratıcı ve faydalı incelemeler, çalışmalar ve yeni fikirler üretildiği müddetçe varlıkları hissedilmeyi ve hak ettikleri değeri görmeyi sürdürecektir. Marx tek başına var değildi. Her zaman varlığı bu düşünürlerin defterlerinde, anılarında, yazılarında, eleştirilerinde, kitap köşelerinde, mektuplarında var oldu ve var olmaya devam edecektir. Marx'ı var etmenin yolu onun teorisini günün koşulları bağlamında kullanabilmek ve eleştirebilmekten geçer. Marx mükemmel değildi ama sonuçta *insandı*. Toplumun üzerinde temellendiği bunalımları ve yanlışları bütünüyle ortaya koymuş değildi ama teorisi bu eksikliklere uygulanmaya müsaitti. Her şeyi tartışamamış ve her şeyi inceleyememişti ama bize teorisiyle bu eksiklikleri kapatma şansı verdi: Eleştiri Marx'ın felsefesinin kaçınılmaz ve temel öğesidir.

Marksizm'in diyalektik mantık anlayışı içinde madde-bilinç ilişkisi:

Aydın Çubukçu'nun diyalektik mantık anlayışının eleştirisi

ALPER ÖZTAŞ

"Her felsefenin ve özellikle modern felsefenin büyük temel sorunu, düşüncenin varlık ile ilişkisi sorunudur."[1] Engels bu sorunun iki boyutundan söz eder. Birinci boyutu; düşünce ile maddenin önceliği sorunudur. Bu boyut, maddenin önceliğini ileri süren materyalistler ile düşüncenin önceliğini öne süren idealistleri ayırır. İkinci boyut ise; "bizim çevremizdeki dünya hakkındaki düşüncelerimiz ile bizzat bu dünya arasında nasıl bir bağıntı vardır? Bizim düşüncelerimiz gerçek dünyayı bilebilecek durumda mıdır? Gerçek dünyaya değgin tasarımlarımızda ve kavramlarımızda gerçekliğin doğru bir yansısını verebilir miyiz?"[2] şeklinde ifade edilir. Aynı yaklaşımı Lenin'de de görürüz. *Ampiryokritisizm* kitabında Lenin de ilk soruya verilecek materyalist yanıtın tutarlı olabilmesi için, ikinci soruya verilecek yanıtın önemli olduğundan bahseder.[3] Maddenin önceliğini söyleyen materyalist, nesnelerin, tasarımlarımızda ve kavramlarımızdaki yansımalarının doğru olduğunu ve gerçekliği bilebilecek durumda olduğumuzu da söyleyecektir. Bu söylediklerini de, yani düşüncenin madde ile nasıl bir bağlantısı olduğunu da, diyalektik mantık ile açıklayarak temellendirmelidir. Bu açıklama, madde ile bilincin ilişkisinin ilkelerini oluşturan kategoriler üzerinden yapılır. Lenin de *Ampiryokritisizm* kitabında "uzay ve zaman" "özgürlük ve zorunluluk" gibi kategorileri diyalektik mantık çerçevesinde açıklayan bölümler ile madde-bilinç ilişkisinin nasıl oluştuğuna değinir.

Marx'ın diyalektik tarihsel materyalizmi için ilk soruya verilecek bir cevap yeterli değildir. Maddenin öncelliği söylendikten sonra onun bilinç ile diyalektik ilişkisi kurulmadığında, bu, bir sorun noktası olarak görülmeye başlar. Bu noktadaki sorunu çözmeye yönelik diyalektik dışı girişimler, daha büyük sorunları beraberinde getirir. Tartışma sürdükçe de bu nokta, Marksizm'in yapısal bir sorunu olarak görülmeye başlanır. Diyalektik bir açıklama bekleyen madde-bilinç ilişkisi, açıklanması gereken başka çelişkiler şeklinde de karşımıza çıkar. Örneğin, nesnellik-öznellik, kendiliğindenlik-iradecilik, tikel-tümel (genel), varlık-düşünce gibi. Dolayısıyla diyalektik mantığı tartışmak her aşamada zorunlu ve gerekli olagelmiştir.

Biz bu tartışmayı diyalektik mantık konusunda hâkim bir bakışı temsil eden Aydın Çubukçu'nun anlayışının eleştirisi ile yapmaya çalışacağız. Bu eleştiriyi yaparken, diyalektik mantığı, düşüncenin mekanik bir aracı, öznel yasaları ola-

1 F. Engels, *Ludwig Feuerbach Ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara 1992,s. 20

2 F. Engels, *a.g.e.*, s. 22

3 V. İ. Lenin, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara 1993, s. 133.

rak görmeyen, tersine, doğayı ve kendini dönüştüren öznel etkinliğin evrensel yasaları olarak gören, dolayısıyla bu öznel etkinliğin içinde geçtiği tüm nesnel yapıyı ve bu yapının gelişiminin biçimlerini de diyalektik mantığın kapsamı içine alan bir anlayışın, kısaca Marksist diyalektik mantık anlayışının iyi bir uygulayıcısı olan İlyenkov'dan oldukça yararlandık. Evald Vasilyeviç İlyenkov (1924-1979), Sovyetler Birliği'nde resmî felsefi anlayışa muhalif bir kişi olarak birçok eser vermiştir. Sovyetler Birliği'nin resmî anlayışını tanımlama şeklinize göre İlyenkov'a verebileceğiniz etiket de farklı olacaktır. Oysa nasıl kategorize edildiğinden bağımsız olarak, İlyenkov, A. N. Leontyev, L. S. Vygotsky, I. I. Rubin, E. S. Pasukannis gibi isimlerle birlikte, diyalektik mantık anlayışlarının doğruluğu ve bu anlayışı kullanarak ürettikleri yapıtların ufuk açıcılığı ile özellikle ilgiyi hak eder.

AYDIN ÇUBUKÇU'NUN DİYALEKTİK MANTIK ANLAYIŞININ ELEŞTİRİSİ

Çubukçu; tikel ile tümelin, yani nesne ile kavramının ilişkisini diyalektik olarak açıklamak gereğinin ilk adımını, bu ilişkiyi ilan ederek yapmaya çalışır. *"Evrensel bağıntılılık"* olarak ilan ettiği bu ana ekseni şöyle tanımlar: *"Nesnelerin, olayların ve düşüncelerin, kendi içlerindeki ve aralarındaki ilişkilerin en genel bütünlüğü."*[4] Madde ile bilincin ya da tikel ile tümelin, ilişkili bir bütün olduğu ve aynılaşmadan, ayrımları içinde bir bütün oluşturdukları konusunda zaten tartışma yoktur. Sorun bu ilişkinin diyalektik tarifinin yapılmasından ya da daha doğrusu, yapılamamasından doğmaktadır. Dolayısıyla Çubukçu'nun, evrensel bağıntılılığı tanımlamasından daha çok, bu bağıntılılığı nasıl açıkladığı önemlidir. Çubukçu, bu bağıntılılığı *"maddi yapının doğal niteliği"* olarak gören metafizik materyalizm ile *"düşüncenin niteliği"* olarak gören idealizmin karşısına, *"bağıntılılığı, toplumsal etkinlik tarafından kurulan"* bir ilişki olarak anlatacak olan modern diyalektiği koyduğu iddasındadır. Bu iddiadan, bağıntılılığın ana omurgasını "toplumsal etkinlik" üzerinden açıklayacağını anlamaktayız. Bu etkinliğin ortaya konuş şekline girmeden önce, kategorilere diyalektik yaklaşım konusunda biraz ön tartışma yararlı olacaktır.

DİYALEKTİĞİN KATEGORİLERİ

Tikel, nesnel alanla, tümel, düşünsel alanın ilişkisini ve bu ilişkinin ilkelerini kategoriler ifade ederler. Terminolojiye yabancı olanlar için örneklersek, bilinçli algılarımızın oluşumunda gördüğümüz "zaman" kategorisi, "mekân" kategorisi ya da "nitelik" kategorisi, "nicelik" kategorisi gibi. Kavramlarımızın, önermelerimizin oluşumunda "sermaye" kategorisi, "değer" kategorisi vb. gibi. Dolayısıyla nesne-düşünce alanlarının ilişkisini kurmanın, bağıntısını anlatmanın yolu kategorilerden geçer.

Kategoriler düşünsel yapıların, nesnel yargılarla ilişkisi ve bu ilişkinin ilkeleridir demiştik, buna ek olarak kategoriler, nesnelerin düşüncede, nesnel nitelikleriyle kavranmasının ilkeleridir aynı zamanda. Kategoriler düşünceden nesneye ve nesneden düşünceye kurulan ilişkinin her iki yönünden de tariflenmek durumundadır. Zaten varlıkları da bu iki yönlü varoluşun şeklini içerir. Bir yönleriyle nesnelken diğer yandan bilincin içinde görülürler.

Bilincin, karşısında maddeler bulduğu ve bu maddelerin bilince taşınması ya da bilinçte yeniden yaratılması için kavram ve kategoriler inşa etmeye giriştiğini düşünen model, daha başlangıçta yarattığı bu madde-bilinç ikiliğinin içinde kalır. Maddeleri, nesneleri, olguları bir yana, bilinci, kavramı ve kategorileri bir yana koyan bu yaklaşım, bu iki yanın ilişkisini kurması gerekince, başlangıçta yarattığı ikiliği aşamaz. Oysa bilinç, nesnel dünyayı anlamak için, bilinç dışı nesnellikler karşısında, öncelikle kavram ve kategoriler oluşturarak işe başlayan ve doğaya, onu "anlayan" olarak bakan bir şey değildir:

> Ama insanlar hiçbir zaman "dış dünyanın şeyleri karşısındaki bu kuramsal ilişkide karar kılarak" yola çıkmazlar. Her hayvan gibi yiyerek, içerek vb. yola çıkarlar; yani şu ya da bu, bir ilişkide "karar kılarak" değil, etkin davranışlarda bulunarak,

4 Aydın Çubukçu, *Mantık ve Diyalektik*, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2011, s. 21.

dış dünyadaki belirli şeyleri eylemleriyle özümseyerek ve böylece gereksinimlerini karşılayarak yola koyulurlar.[5]

Canlı varlıklar kalıtımsal, içgüdüsel olarak ortaya koydukları yaşamsal etkinliklerinin doğrudan uzantısı olan bir etkinlik içindedirler. Yaşamsal etkinlikleri, pratikleri, doğrudan biyolojik varlıklarında içerilir. Bilinçli canlı madde ise, canlı varlıktan bir niteliksel sıçrama olarak, yaşamsal etkinliğini bilincinin konusu yapan maddedir.[6] Yani biyolojik temelin üstünde, gelişmiş yaşamsal etkinlikte bulunan bilinçli madde, bu etkinliğinin ürünleri karşısında, kendisini yaşamsal etkinliğinin "nesnesi" ve bu etkinliğin "bilinci" ayrımının görüntüsü içinde bulur. Bilinç, etkinliğin öncesinde değil, etkinlikle doğar. Dolayısıyla doğayı anlayan bir bilinçten değil, doğayı dönüştüren bir yaşamsal etkinliğin, "bilinçsel bileşeninden" bahsedebiliriz. Etkinliğin bilinçsel bileşeni, yaşamsal etkinliğin sonucu olan nesnelerin üzerinde bırakılmış izler, "biçimler" olarak görünür. Bu biçimler, bilincin nesnelerdeki "biçimleri" olan kategorilerdir. Bilinç, bilinçle doğrudan görülemeyeceğinden, bilincin biçimleri yani kategoriler bize, bilinci ve etkinliğin bileşeni olarak işleyişinin ilkelerini sunarlar.

Bilincin karşısına maddeleri koyan ve bilincin maddeleri anlamasını öneren yanlış bakış, aynı yöntemi algılarımız için de önerir. Ama algılarımız da, pasif duyular oldukları anlayışının aksine, etkinliğimizin uzantısıdır. Görmek, madde karşısında gözün edilgin etkinliği değildir. Algılarımız da, yaşamsal etkinliğini biyolojik kodlarının dışına taşırmış bir bilinçli maddenin, etkinliğinin ürünü olarak doğar. Marx "Gözün insan gözü haline gelmesi ancak toplumsal, insani bir nesnenin, insan için insan tarafından yapılan bir nesnenin gözün nesnesi haline gelmesiyle olmuştur. Bu nedenle duyular, doğrudan doğruya pratik işlevleriyle birer kuramcı haline gelmişlerdir... beş duyunun oluşması bugüne kadar gelen tüm dünya tarihinin bir ürünüdür"[7] derken bundan bahseder. Bilince, karşısındaki nesneyi anlama görevini veren yanılgı, duyularımızı da, karşısındaki nesnelliğin dolaysız taşıyıcıları olarak gören yanılgının aynısıdır. Algılar, nesneler karşısında, bilinçli maddeye ait edilgin duyular olarak anlaşıldığında, kaçınılmaz olarak bireyin öznel algısı alanında tartışılmak durumunda kalırlar.

Bilinç-madde ilişkisinde pratiğin rolü, yukarıda söylemeye çalıştığımız şekilde, madde karşısında bilincin var olduğu ikiliğin içinde değil, bilincin oluşum sürecinde anlaşılmalıdır. Bu yaşamı var etme etkinliğini, tüm genişliği ile düşünmek gerekir. Etkinlik, nesne üzerinde salt fiziksel bir dönüşümden fazlasını içerir. Yıldızları yön bulmak için kullanan insan, artık onları varoluşunun dönüştürülmüş nesnesi haline getirmiş demektir. "...İnsanlık tarihinden önceki doğa, ...O, bugün artık (belki Avustralya'nın genç birkaç mercan adası dışında) hiçbir yerde var olmayan doğadır."[8] Bu anlamda, dönüştürmediğimiz bir madde yoktur. Ancak bu şekildedir ki dünyamız, bilincimizin ve algımızın nesnesi halindedir.

Biyolojik kayıtların üstünde bir varoluş etkinliği, doğal olarak, içinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal zeminin ürünü olacaktır. "Bilinç, insan için insan tarafından yaratılan ve insan soyunun toplumsal-tarihsel deneyimlerini cisimleştiren nesnelerin aracılık ettiği dışsal pratik etkinliğin içselleştirilmesi sürecinde oluşur ve gelişir."[9] Kategoriler varoluşun değişmez, evrensel belirlenimleri değil, varoluşun, sürekli yeni şekiller içinde dönüşen, tarihsel şeklinin belirlenimleridir.

Bilincin oluşumunu ve dolayısıyla maddeyle ilişkisini anlarken, pratiğin rolünü görme şeklimiz belirleyicidir. "...Nesnelerin aracılık ettiği dışsal pratik etkinliğin içselleştirilmesi sürecinde..." kategorilerin diyalektik açıklamasının yararı olacaktır. Nesneyi genel anlamda niteleyen kategoriler, bir yanlarıyla nesnenin, nesnel yönü olarak görünürken diğer yandan bilincin içinde ka-

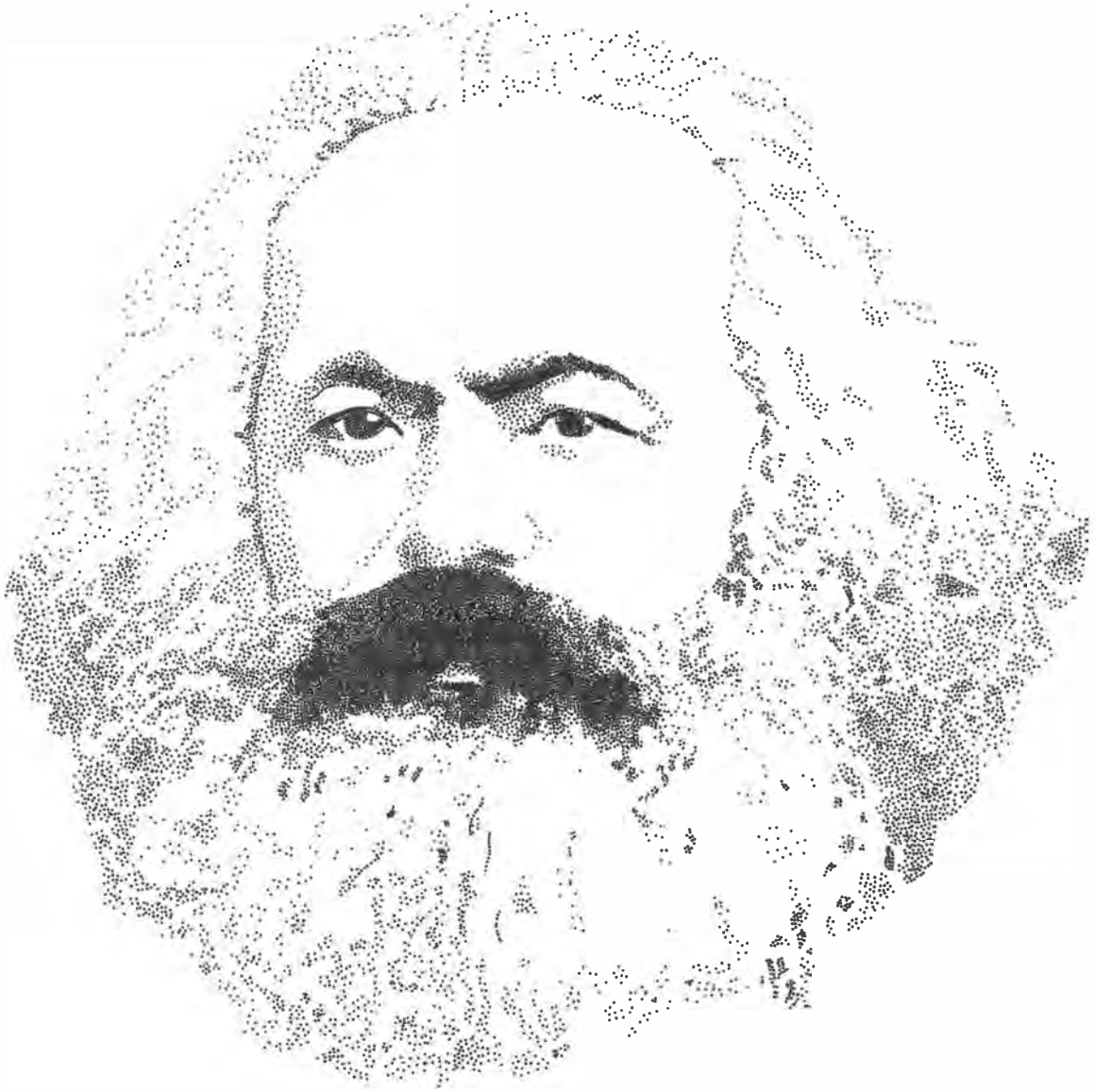
5 Marx'dan aktaran Viktor A. Lektorski, *Özne Nesne Biliş*, çev. Şükrü Alpagut, Yordam Yayınları, İstanbul, 2016, s. 184.

6 Marx, *1844 Elyazmaları*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara 1993, s. 146.

7 Marx'tan aktaran Viktor A. Lektorski, *Özne Nesne Biliş*, çev. Şükrü Alpagut, Yordam Yayınları, İstanbul, 2016, s. 189.

8 K. Marx, F. Engels, *Alman Ideolojisi*, çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2013, s. 51.

9 Marx'tan aktaran Viktor A. Lektorski, *Özne Nesne Biliş*, çev. Şükrü Alpagut, Yordam Yayınları, İstanbul, 2016, s. 204.



GÖKHAN PAHLI

lan kavramlar olarak görülürler. Kategorilerin bu iki yanlılıklarının birliğini sağlayan, onların insan eyleminin "tarihsel, toplumsal etkinliğin" bilinç "biçimleri" olmasından geçer. İnsan eyleminin, düşünsel yönünün, eylemin ürününde görünen "biçimleridir". Yani bilincin biçimleri olarak nesnelerde gördüğümüz belirlenimlerdir. Bu yüzden bir yönleriyle nesnel iken diğer yönden bilince ait olmaları şaşırtıcı değildir. Kategorilerin bütünlüğünün anahtarı etkinlikten geçer. Ancak bu etkinlik, bilinçli maddenin varolma şekli olarak oluşan etkinliktir. Varolma etkinliği bir bütün olarak, etkinliğin pratik yönünü ve etkinliğin düşünsel yönünü kapsar. Bu birlik, diyalektik, organik bir birliktir. Ayrılıkları ve bir noktaya kadar ayrı hareketleri mümkün olmasına rağmen, organik bir birlik olarak varolurlar. Bilinçli maddenin yaşamsal etkinliğinin organik bütünlüğü içindeki, pratik ve bilinç parçaları olarak görülmelidirler. Bu organik birlikten koparılarak anlaşılmaya çalışılan bilinç ve pratik, eklektik bir yapı haline gelir. O zaman, bilincin ve pratiğin birlikteliklerı de ancak bir öncelik-sonralık ilişkisine indirgenmiş olur.

Algılarımızın bilincimizde karşılık bulması, deneyimlerimizin birbiriyle bütünlüklü bir ilişki içinde varolmasının ilkeleri, kategorilerdir. Metafizik bir bakış bu kategorileri nesnelere ait nitelikler, bilince dışsal özellikler olarak görür. Metafizik bakış açısına göre, bu nitelikler nesnelerden, bilinç tarafından edinilir, dolayısıyla nesneler kadar kalıcı ve stabildir. İdealist için bu kategoriler, bilincin dışından, bilince verilmiş ya da doğuştan bilincin yapısında var olan şeylerdir.

Diyalektik bakış için ise, insan tarafından, tüm "tarihsel-toplumsal" birikimiyle üretilen nesneler, üzerlerinde, onları üreten pratik etkinliğin, düşünsel bileşeninin "biçimlerini" de taşırlar. İnsanın varolma sürecindeki üretimi, nesnelerin üzerine, bu pratik etkinliğin bilinç bileşeninin "biçimlerini" de bırakır. Bilincin bu "biçimleri", yani kategoriler, doğal olarak nesneler aracılığı ile bizim önümüzde belirir. Bilincimizi, bilinçle göremeyiz. Bilincimizi ancak ürünlerinde görebiliriz. "Nesnelerin aracılık ettiği" bu durumda, karşımızda nesneye ait bulduğumuz kategoriler, oraya nesnenin üretimindeki etkinliğimizin düşünsel bileşeninin görünüşleri olarak kazınmıştır. Kategorileri üretiriz, ancak bu, kategorileri dışımızdaki bir maddeye bakıp, bilincimizde ürettiğimiz manasında değildir elbette. Kategorileri, maddeyi değiştiren yaşamsal etkinliğimizin ürünlerinde, o ürünlerle üretiriz. Bu ürünlerde kategorilerimizi, bilincin biçimleri olarak görür ve ayrımsarız. Kategoriler "...bir nesneyi genel anlamda niteleyen evrensel ve zorunlu kavramlar"dır. Aynı zamanda "kategoriler, öznenin bilinçli eyleminin evrensel biçimlerinden başka bir şey değildir".[10]

Bilinçli madde olarak, varolmak için yaptığımız tüm etkinlik, pratik ve düşünsel yönleri birlikte içerir. Bu en kaba tabirle, yapıp sonra düşünmediğimiz ya da düşünüp sonra yapmadığımız anlamına gelir. Varolma etkinliği bu iki ayrı alanın toplam etkinliğidir. Bireysel deneyimlerimiz bu durumu açıklamaz, hatta bireysel bakışla, tersiymiş gibi görünür. Ancak bilinç bireyin değil, bir tür olarak insanlığın bilincidir. Hatta günümüzün türü olarak insanın değil, bugüne kadar taşıyarak geldiğimiz tüm insan varoluşunun "tarihsel-toplumsal" bilincidir. "Kategoriler, geçmiş kuşakların kolektif çabalarıyla, kolektif düşüncesinin gücüyle yaratılmış nesnelerin, bireyin bilincinde yeniden yapılandırılması, yeniden üretilmesinin evrensel biçimleridir."[11] Büyük bir yanılgı olarak, bizden önceki kuşakların, kendimize mal ettiğimiz bilgisini, dolayımsız, doğal bir gerçeklikmiş gibi görür ve kavrarız.

Tüm bunları tartışmak önemlidir çünkü ekonomi-politiğin kategorileri de, örneğin "sermaye" kategorisi de, tüm bu saptamalarımızın içindekiler gibi bir kategoridir. "Ekonomi-politiğin kategorileri nesnel düşünce-biçimleridir. Onlar toplumsal olarak geçerli, dolayısıyla nesnel düşünce-biçimleridir."[12] İnsan varoluşunun tarihsel-toplumsal şekli de, maddi dünya kadar somut ve nesnel olarak karşısında durmaktadır. Bu tarihsel toplumsal varoluş etkinliğinin düşünsel yönü, etkinliğin ürünlerinde, nesnel düşünce-biçimleri olarak, kategoriler olarak görünmektedirler.

Yaygın bir yanılgı olarak varolan, madde ve karşısında onu anlayan bilinç şeklindeki model, içeriğinde daha başlangıçta temel bir ikilik barındırır. Tikel nesnellikler karşısında, bu nesnelliğin tümel, kavramsal bilincini gören, temel bir ikiliktir bu. Bu yanılgılı durum, kategorileri, nesnelerden elde edilen ve soyutlamalarla nesnelerin kavramlarını oluşturan belirlenimler olarak görmek zorunda kalır. Tüm bu süreçleri de tümevarım ya da tümdengelimin işleyişi çerçevesinde algılar. Tikelin nesnel, maddi yapısının karşısında, tümeli, tikellerin soyutlaması ile ulaşılan soyut genellikler olarak tanımlar. Soyut genelliğe ulaşma yolu, örneğin pozitivizm için, bilimsellik iddasındaki bir tümevarım eylemidir. Bir olguyu, nesneyi kavramak demek, onun tarihsel kaynağına ve gelişimine, aynı zamanda bu gelişimin uyduğu yasalara vakıf olmak demektir. Nesnenin kavram ve kategorilerinin, o nesnenin tekrarlanan niteliklerinin genellenmesi ile oluşturulması bize o nesne hakkında bir nosyon, anlayış sunar ama onun gerçek kavranışını veremez. Gerçek bilimsel bir tümel olarak kategori, o nesne ya da olgunun kö-

10 E.V. Ilyenkov, *Diyalektik Mantık*, çev. Alper Birdal, Yazılama Yayınları, İstanbul, 2009, s. 74.

11 E.V. İlyenkov, *a.g.e.*, s. 151.

12 Marx'tan aktaran E.V. İlyenkov, *a.g.e.*, s. 146.

kenini ve hareketinin zorunlu yasalarını içerir. Böyle bir tümelin, tekil nesnelerin bir niteliğinin genellenmesi, soyutlanması ile oluşturulamaması, ampirizmin veya pozitivizmin bir sorunu olarak önlerinde durur.

Oysa diyalektik materyalizm için, kategoriler nesnenin, maddenin, dışsal olarak taşıdığı, salt nesnel belirlenimi değildir. Dolayısıyla kategoriler nesnel belirlenimlerin salt soyutlanmasıyla, genellenmesi ile ulaşılan bir şey değildir. Kategoriler nesneldir çünkü insan türünün üretiminin bir sonucudurlar ve bu üretimin bir bileşeni olan bilincin, nesneye yansımış, onun bir parçası olmuş "düşünce biçimleridir". Düşünce biçimleri olarak kategoriler "basit soyutlamalar değil toplumsal insanın bilincinde yansıyan duyularla algılanabilen nesnel etkinliğin evrensel biçimleri olarak anlaşılmıştır."[13]

Kategorilerin nesne ile bilincin ilişkisini belirleyen yönünü diyalektik bir şekilde anlamayınca, bu ilişkiyi kurma sorunu tümevarım ve tümdengelimin sırtına yüklenir. Diyalektik kategoriler, etkinliğin evrensel biçimleri olarak, nesneldirler, somutturlar. Aynı zamanda, etkinliğin bilinçsel yönünün biçimleri olarak soyutturlar. Salt ampirik gözlemlerin genellenmesi ile oluşturulmamışlardır. Bu yönleri ile pozitivizmin kendince bilimsel gördüğü bir tümevarımın eseri değillerdir. Materyalizmin soyuttan somuta yükselişinin sonucu olarak edinilirler.

ÇUBUKÇU'NUN KATEGORİLER ANLAYIŞI

> Kategoriler, evrensel hareketin bütünlüklü kavranışını sağlayan, tikel alanların bilgisini tümel bir bilginin ögeleri halinde, üzerinde işlem yapılabilir kılan, ya da en azından böyle bir işlevi yerine getirmeleri beklenerek inşa edilen düşünme araçlarıdır. Daha kısa bir tanımla, diyalektik kategoriler, olayların, nesnelerin ve düşüncelerin en soyut genel ve temel özelliklerini ifade eden kavramlardır.[14]

Çubukçu'nun kategorileri, salt düşünce içidir. Kategoriler; nesnelerin yani tikel alanın "bilgisini", düşünce alanında yani tümel bir kavram veya kategori bilgisi olarak işlemek için inşa edilen "düşünme araçları"dır. Nesneler ile düşüncelerin ilişkisini açıklamasını beklediğimiz kategoriler, nesneler ile düşüncelerin aynı torbada olduğu bir şeyin, soyut, genel özelliklerini ifade eden kavramlar olarak önümüze konur. Bu tanım kategorilerin nesnel yönünü dışlamakla birlikte, Çubukçu'nun bu yönün farkında olmadığı söylenemez. Çubukçu, kategorilerin bir yönleri ile nesnel öte taraftan alabildiğine bilinçsel olgular olduğunu bilir ve söyler:

> Fakat, kategorilerin maddi ilişkilerin bir yansıması olduğunu öne süren modern diyalektik bakımından, kategorilerin bir de düşünce hareketine bağlı olan yanlarının bulunduğunu söylemek aynı derecede yadırgatıcı ya da kabul edilemez değildir. Elbette kategorilerin hayatı, esas olarak maddi hayat tarafından belirlenir; ama bunun yanında kategoriler, "düşünsel üretimin sonucu olma" gibi bir özelliğe ve bunun sonucu olarak da, düşüncenin özgül dinamikleriyle belirlenen "kendi iç hayatlarına" sahiptirler.[15]

Aslolan Çubukçu'nun yaptığı gibi mesele kategorilerin iki yönlü durumunu serimlemek olmayıp onları birleştirecek olan diyalektik ilişkiyi kurmaktır. Çubukçu kategorilerin salt nesnelliğini anlatır ve sonuna bilince ait de olduklarını ekler. Sonra kategorileri salt bilinç içi yönleriyle örnekler ve sonuna onların nesnelliklerinin de bulunduğunu ekler. Bu iki yönün bağıntısından bahseder ve açıklamayı bir bağıntıyla oluşturamadığından, sonunda kategorilerin iki bağıntı düzlemi olduğu ile bitirir. Çubukçu, "kategoriler sistemi" inşa ederken, nesnel gerçekliğin zihinsel yeniden üretiminin yarattığı diyalektik bağıntılardan söz eder. Çubukçu'nun açıklamasında "nesnel gerçekliğin bağıntıları" ve "nesnelliğin zihinde yeniden üretilmiş halinin bağıntıları" olarak kategorilerin iki "bağıntılılık düzeyi" içerdiğini görürüz.

> Kategorilerin bağımsız varlıklarının bulunmadığını, gerek yansıttıkları nesnel ilişkiler bakımından, gerekse kendilerinin bir nesne olarak iş gördükleri mantıksal süreçler bakımından birbirine bağımlı olduklarını ileri süren diyalektik tez, iki bağımlılık düzeyine işaret etmektedir. Birincisi, insanın dönüştürücü pratiğinin kendisine konu al-

13 E.V. Ilyenkov, *a.g.e.*, s. 202

14 Aydın Çubukçu, *a.g.e.*, s. 110.

15 Aydın Çubukçu, *a.g.e.*, s. 116.

dığı nesnel gerçekliğin bağıntıları, ikincisi ise, bu nesnelliğin zihinsel yeniden üretilmiş halinin bağıntıları.[16]

Bağıntıyı sağlamak için "pratik etkinlik" önerilir. Ancak Çubukçu'nun pratik etkinliği tarif etme şekli, bilinç ile maddenin bağıntısını sağlamak yerine, ancak eklektik bir birlik oluşturabilmelerine yeter. Çubukçu'nun yaptığı pratik etkinlik tarifi ile maddenin ve bilincin art ardalığından öte bir ilişki sağlanamaz.

ÇUBUKÇU'NUN BİRLEŞTİRİCİ PRATİĞİ

Pratik, ürünler üzerinde, bilinç bileşiminin biçimlerini de bırakan yaşamsal etkinlik olarak değil, üretimini yapıp sonra bilincin karşısına bilme nesnesini bırakan bir yaşamsal etkinlik olarak konur. Önce üretmek ve ardından ürettiklerini bilmek ya da tersi önce bilmek sonra ona uygun üretmek olarak görülebilecek ayrımı Çubukçu bir türlü aşamaz.

> Pratik etkinlik, bir dış gerçeklik üzerinde, sınırsız ve sınıflandırılmamış somut, canlı karmaşık doğa üzerinde gerçekleşir. Bu, maddi hayatın üretilmesinin ilk verisidir. Üretim sürecinin nesneyi düzenleyen ve doğal olmaktan çıkartarak insanal hale getiren etkisi, onu aynı zamanda mantıksal bir ürün olarak işlenmesinin de temelini kurar.[17]

Oysa, insanın tür olarak pratik etkinliği, onun maddi hayatının üretilmesidir. Bu ilk veri değildir, maddi hayatın üretilmesinin ta kendisidir, verisi değildir ve dolayısıyla nesnel etkinlik kadar bilincin etkinliğini de içerir, dolayısıyla bilincin biçimlerini de taşır. Üretim, nesneyi doğal halinden çıkarıp insansal hale getirir. İnsansal hale gelen bu ürün hem nesne olarak varlığını taşırken hem de bu pratik-bilinçli etkinliğin izlerini taşır. Ürünün üzerinde etkinliğin düşünsel bileşeninin "biçimleri" vardır. Ürün hem bir nesne hem de düşüncenin biçimidir artık. Yani Çubukçu'nun dediği gibi, işlenmiş nesne, bir daha ve bu sefer de düşünsel olarak işlenmesiyle kazanmaz bu özellikleri.

Çubukçu materyalist inançla, bilincin kökenini maddede arama çabasındadır. Ama daha ilk adımda üretimin nesnesini, bir özne-nesne ilişkisinin bütünlüğü olarak değil de öznenin işlemesi gereken bir üretilmiş nesne olarak ayrıştırır. Nesnedeki, insanın sebep olduğu değişiklikleri, sadece fiziksel değişiklikler olmaları dışında, bu değişikliklerin düşüncenin biçimlerini de içerdiğini görmesi gerekirken, düşüncenin biçimlerini nesnede görmez ve onları, nesne karşısında durduğunu düşündüğü öznel bilince, nesneyi yeniden işleme tâbi tutarak ürettirme çabasında olur. Nesnede görünen ve ürün olarak işlenmesinden kaynaklanan, onun üzerine yapışık görünen kategorileri (düşüncenin biçimlerini), nesneye ait belirlenimler olarak bilincin dışında, onun karşısında düşünür. Sonrasında bu belirlenimlerden, bilinçte kategoriler oluşturmayı ister.

Öznel-nesnel ilişkinin gerçek şekli tanımlanamayınca, süreç bir öncelik sonralık ilişkisinin sığlığına düşer. Nesnelerin, doğanın "...mantıksal formlar altında ifade edilebilmesi ve üzerinde düşünsel işlemler yapılabilmesi için önce değiştirilmesi gerekiyor."[18] Bu değiştirme ediminin zaten düşünsel bileşeni içerdiğini söylememiz ve bu bileşeni de nesnenin taşıdığı belirlenimler olarak, kategoriler olarak görmemiz gerekirdi. Bunu göremeyince, bu sıralanışın daha kötü sonuçları da olur; "... onu bilgi düzeyinde ele geçirişimizin, kavramlar ve kategorilerle örülmüş sisteminin bozuluş ve yeniden kuruluşu anlamına gelmekle kalmıyor, her yeni ve daha yüksek mantıksal kuruluştan sonra, buna uygun bir pratiği de başlatmak ve doğayı öylece yeniden üretmek anlamına da geliyor."[19] Yapmak ile bilmek edimlerinin bu ayrılmış durumunda iki yan ortaya çıkıyor. Bir yan yaptığını bilen bilinç olurken diğer yan bildiğini yapan etkinlik oluyor. Sonunda da bu iki yan ayrılıkları içinde yanlış ifadeler olarak kalır.

Çubukçu, mekanik tümevarımcılıkla farkını, maddenin etkinlikle değiştirilmiş olduğunu saptamasında görür. Ancak bu etkinlikle değişen maddenin, kavram ve kategorilerle ilişkisini kuramadığını fark etmez. "El değmemiş madde" karşısında kategori üreten mekanik tümevarımcı yerine, "el değmiş madde" karşısında kategori üreten

16 Aydın Çubukçu, *a.g.e.*, s. 126.
17 Aydın Çubukçu, *a.g.e.*, s. 138.
18 Aydın Çubukçu, *a.g.e.*, s. 140.
19 Aydın Çubukçu, *a.g.e.*, s. 140.

mekanik tümevarımcı değişimden başkaca bir değişim öneremez. Üstelik bu yaklaşımı, nesnel gerçekliği de ikiye böler. Bir yanda bilincin dışında el değmemiş nesnellik ile diğer yanda bilince taşınabilmiş bir el değmiş nesnellik oluşur. Bilmek etkinliği ile nesnel etkinlik ayrımını yaratan bir bakışın olağan yanılgısıdır bu.

Çubukçu'nun kavram ve kategorilerin bilinç içi tanımları ve nesnelliklerinin diyalektik bağıntısını kuramaması sonucunda, kavram ve kategorilerin "soyut genellikler" olarak var olmaları kaçınılmaz olur. Çubukçu için kavramlar ve kategoriler, tikelliklerin belli niteliklerinin soyutlanması ile ulaşılmış, bilinç içi "soyut genellikler"dir. Tikelden tümele ulaşımın, tümevarım ve tümdengelimleri üzerine eleştirel sözler sarf etse de en sonunda mecburen tümevarımın soyut genel kavramıyla uyuşmak zorunda kalır. Bu noktaya, en klasik hali ile tümdengelimi bir tanrı kelamı ve tümevarımı da pozitivizmin işi olarak sınıflamasına rağmen gelir üstelik. Aslında, tümevarımdan ayrı olduğunu öne sürdüğü yolu ise, pratikle düzeltilmiş bir tümevarım iddiası olarak görebiliriz. Pratik, tümevarımı düzelten ve bağıntıları kuran etken olarak önümüzdedir. Ancak belirttiğimiz gibi Çubukçu'nun bu pratiği, bağıntıyı kuran bir pratik değil, bilinç ile maddesini art arda koyan bir yanılgının ürünü olan pratiktir.

Çubukçu, tikel ile tümelin birliğinden, analiz ve sentezin iç içeliğinden, genel olarak nesne ile bilincin ayrılmaz bağıntısından devamlı bahseder. Durum böyleyken, Çubukçu'ya, nesne-bilinç ilişkisini kuramadığı, tikel ile tümeli ayırdığı, tüm bunların diyalektik ilişkisini açıklayamadığı yönlü bir eleştiri yöneltmek haksızlık gibi görünebilir. Bu düşüncenin önüne geçmek için örnek bir alıntı yapalım.

> Bilim, ilk kez karşılaştığı bir olgu karşısında, ilkin kendi birikimlerini gözden geçirerek, bu yeni olgunun daha önce formüle edilmiş yasalardan hangisinin kapsamı içine alınabileceğini sorar; eğer cevap, bilinen yasalar içinde bulunabiliyorsa, olgu sınıfını bulmuş demektir, sorun yoktur. Fakat bazı yeni olgular –toplumsal pratiğin doğadan ayıkladığı yeni bağıntılar ya da yeni nesnelerdir bunlar– herzaman geleneksel bilgi sistemi içinde açıklanamaz. Böyle bir durumla karşılaşıldığında, genellikle eski teoriler gözden geçirilir ve teoride bir eksiklik bulunup bulunmadığı araştırılır. Gene bir açıklama geliştirilemezse, yeni bir teorik sistem kurma ihtiyacı doğar. Bilim tarihi, eskimiş ölmüş "doğa yasalarının mezarlığı gibidir".[20]

Çubukçu'nun bu örneğinde, yeni bir nesne veya olgu ile karşılaşılıyor, ancak bu karşılaşılan tikel nesne ya da olgunun, bir tümelinin olmaması, bilincimizdeki var olan tümellere de uymaması dolayısıyla bir sorunla yüzleşiliyor. Çubukçu'ya göre tümeli olmayan bir tikele bu şekilde ulaşmak, tümeli olmadan bir tikelle bu şekilde karşılaşmak mümkün. Bu karşılaşmanın tikeli, bilincimizdeki tümellerle eşleşmeyince, bu sefer olguya, tikele uygun bir tümel inşa ediliyor. Çubukçu, karşılaşılan tikele ait bir tümel taşımadan, bomboş bir bilinçle yeni bir olgunun, tikelin algılanıp kavranacağını, sonra da bu tikelin ilişkili olduğu tümelin oluşturulacağını, bilimsel bilginin artışının, değişiminin yolu olarak önümüze koyuyor. Hiçbir tümelliğe sahip olmadan, salt özgür bir şekilde tikel nesnelere bakarak, bu tikellerden tümele yükselme görüngüsü, sadece görüngüdür. Eski tümel yasaların terk edilmesi ile oluştuğunu Engels'ten aktardığı "doğa yasalarının mezarlığı" tanımlaması kanımızca böyle oluşamaz. Tikel ile tümelin birliğinden her daim bahseden Çubukçu'nun bu birliğin diyalektik ilişkisini açıklama yöntemi, aslolarak tümevarımcı yaklaşımın bir örneğini oluşturmaktadır. Bilimsel alandan iki alıntıyla, bu tarz, tümevarımcı yaklaşımların oldukça eleştiriye açık olduklarını görmek mümkün.

> ... ilkeli tutumlar açısından bakınca bir kuramın yalnızca gözlenebilen büyüklükler üzerine inşa edilmesini arzulamak tamamen yanlıştır. Çünkü gerçekte durum bunun tam tersidir. Neyin gözlenebileceğine yalnızca kuram karar verir. ... Sadece gözlenebilen büyüklükleri sunduğumuz yolundaki iddiamız, aslında, üzerinde çalışmakta olduğumuz kuramın bir özelliğine ilişkin bir varsayımdır.[21]

Çubukçu'nun, tikellerin arkasından gelen tümeller tarifine hiç uymayan bir Einstein yaklaşı-

20 Aydın Çubukçu, *a.g.e.*, s. 139.

21 Einstein'dan aktaran Viktor A. Lektorski, *Özne Nesne Biliş*, çev. Şükrü Alpagut, Yordam Yayınları, İstanbul, 2016, s. 217.

mı örneği bu. Bu tarz, hiçbir bilimsel ön düşünce taşımaksızın, boş bir kâğıt olarak başlanan incelemeler sonunda ulaşılan kavramlar Kuhn için de gerçekçi değil: "Niceliksel bağımlılıkları ifade eden yasaların, hiçbir kavramsal yükümlülüğe girmeksizin, öylesine yürütülen ölçümlerin irdelenmesi ile bulunduklarını sık sık işitiyoruz. Ama tarih, aşırı Baconcu nitelik taşıyan böyle bir sistemi destekleyecek hiçbir örnek sunmuyor."[22]

Çubukçu'nun bilimsel gelişme tarifi, bilimsel gelişmenin görüngüsüdür. Yaygın olarak, yeni olguların, yeni gözlenen niteliklerin, yeni ölçülen niceliklerin üzerine, tümel kuramlara ulaşıldığı algısı hâkimdir. Bu hâkim algı Einstein'ın da belirttiği gibi bir yanılgıdır. Gözlemlerden, tümele ilerlemek bir yana, *neyin gözlenebileceğine yalnızca kuram karar verir*. Bu "biz sadece kuramlarımızı destekleyecek gözlemler yaparız" şeklinde değerlendirilmemelidir. Yeni niceliklerin ölçümünün, gerçekliğin tipik bir örneği olarak karşımızda duran tümel (kuramsal) yapının analiziyle birlikte gideceğini görmek olarak değerlendirilmelidir. Ancak bu diyalektik süreç atlanırsa, görüngü tam da Çubukçu'nun anlattığı gibi metafizik, formel bir hal alır. Bu formel yaklaşımın sık sık işitilmesine rağmen açıklayıcı olamadığı da Kuhn tarafından saptanıyor.

ÇUBUKÇU'NUN YÖNTEMİNİN ULAŞACAĞI SONUÇLARA İLİŞKİN İKİ ÖRNEK

Metafizik bir bakış için tümel kavram, tikellerin bir veya birkaç niteliklerinin genellenip soyutlanması ile ulaşılan kavramlardır. Bu tarz bir kavram algısı, tümellerin, tikellerin bir sınıflanması işleminden daha fazlasını ifade edemez doğal olarak. Böylesi bir metafizik kavram, tikellerin bir arada durduğu soyut bir birlikteliği ifade eder, daha fazlasını değil. Elbette bu soyut birlikteliğe de ancak tümevarım ile ulaşılabilir. Tikellerin niteliklerini sınıflayan, birleştiren ve sonuçta tümele ulaşan bir tümevarım.

Metafizik bakışın bu tümeli, gerçeklik ile uyuşmaz. Tümel kavramlarımız, tikeller kadar ampirik belirlenime sahip olmamanın fakirliği yanında, tikellerin içermediği başka belirlenimleri içeren ve bu sayede başka bir yönden tikellerden daha zengin olan bir yapıya sahiptir. Tümel kavramlarımız, tikellerinin kökenini, değişim şekillerini, onların hareketinin yasalarını da içerirler. Bu çelişik durumu metafizik bakış ya da pozitivist bir yaklaşım dahi görür. Salt soyutlama ile ulaşılan tümel kavram bir kavram olmaktan çok nesnenin bir nosyonu olmaktan öteye geçemez. Oysa kavramlarımız nesnenin tam bir kavrayışını yani tikellerden soyutlama ile getirilmesi mümkün olmayan, nesneye ait yasaları da içerir. Pozitivist, bu çelişki önünde çözüm üretmeye çalışır. Bilgilerimizin yetersizliğini ileri sürerek, çelişkinin çözümünü bilgilerimizin gelişeceği ileri dönemlere havale eder. Metafizik bakış, tikel ile tümelin bu çelişkili ilişkisinde, çelişkinin kalkmasını ister ve tümeli, tikellere uygun bir şekilde değiştirmeyi dener. Kavramı, verilerle uyuşmadığı her adımda, verilere uygun bir şekilde değiştirmekle sorunu çözmeye çalışır. Bu şekilde değiştirilen kavram, çelişkisiz olur, ancak artık hiçbir şeyi açıklamayan, boş bir nosyon haline de gelir. Bu ampirik tümel, tikellere uygun bir soyutlama olmaktan öteye gidemez artık. Ancak tikel ile tümelin çelişkili ilişkisi bir gerçek, diyalektik bir nesnel gerçeklik olarak varolmaya devam eder.

Diyalektik bakış, tikellerdeki niteliklerde, kategorilerde, bilincinin biçimlerini görür. Nesnelerde, bilincinin izlerini görür ve onları takip eder. Aynı zamanda bilincinde, kategorilerinde, varoluşunun nesnel etkinliğini bulur. Bilincinde, nesnelerin ve nesnel etkinliğin zorunluluklarını görür. Öznel etkinliğinin nesnel yasaları içinde, çelişkiyi en başından beri taşır. Çelişkisiz bir birliği önermez. Dolayısıyla bu yönüyle diyalektik bir kavram, kategori, tümel, metafizik bir bakışın soyut bir belirlenimine, nosyonuna dönüşmüş tümelinden farklıdır.

Ampirik, metafizik bir yaklaşımla oluşturulmuş tümel ile diyalektiğin tümelinin ayrımını gören Çubukçu, bu iki tümelin farkını şöyle aktarır:

> Diyalektiğin kategorileri, ... kendilerinden tümdengelimli çıkarsamalar yapılabileceği kanısını verirler. Biçimsel tanıtlama ya da daha alt kavramların tümdengelimle kendilerinden türetilmeleri için, hiç de herhangi bir metafizik "tümel kavramdan" geri kalmazlar.[23]

22 Kuhn'dan aktaran Viktor A. Lektorski, *a.g.e.*, s. 221.

23 Aydın Çubukçu, *a.g.e.*, s. 153.

Diyalektik tümellerin uygun içeriklerine rağmen, bu yolun takip edilmesinin doğru olmadığını söyleyerek devam eder. Neden doğru olmadığını ise, tikel ile tümelin, bu ilişkilenme sırasında doğacak olan çelişkisinin, kategorilerin içeriklerinin geçersiz olması şeklinde görülebileceği için olduğunu söyler ve şu şekilde örnekler:

> Marx'ın İngiliz Sanayi Kapitalizmi üzerindeki çalışmalarının sonucu olarak kurduğu iktisadi kategorilerin, tümdengelim için elverişli tümeller olarak anlaşılması sonucunda, ondan herhangi bir ülkenin somut gerçekliğinin türetilebileceğini sanan, fakat bunun mümkün olmayışı karşısında suçu kategorilerin içeriğinde arayan ve revizyon ihtiyacını öne süren pek çok "teorisyen" görülegelmiştir.[24]

Devamında Çubukçu, formel mantığın tümellerinin, tümdengelim için çelişkisiz bir zemin sunmaları için kurulduğunu söyler. Ancak diyalektik mantığın tümellerinden böyle bir çelişkisizlik beklememeliyizdir. Tam burada Çubukçu'nun neden diyalektik tümellerin çelişkili birlikler olduğunu açıklamasını beklerken o, diyalektiğin tümellerini, kategorilerini, tümel olma vasfından çıkararak karşımıza çıkarır: "Diyalektiğin kategorileriyse, her şeyden önce tek başlarına birer tümel olma özelliği taşıyamazlar. Tümellik ya da evrensellik onların bağıntılı bütünlüğündedir. O bütünlük ki, mantığın kendisidir."[25] Mantığın kendisi olan bütün ise, Çubukçu için, diyalektik mantığın, organik, canlı, geçişli, hareketli bir bağıntılılığın, süreçlerin ve karşılıklı etkileşmelerin mantığı olarak, herhangi bir biçimden yoksundur. Çubukçu, diyalektik tümelin bütünlüğünü söyler ama bu bütünlüğün nasıl kurulduğunu göremez. Metafiziğin, tikel ile tümelin ayrımı ile şekillenmiş algısından türeyen tümel tarifinin zemininin dışında bir zemin göremediğinden, diyalektiğin tümelini de bu koşullarda açıklamaya çalışır.

Metafizik bakan bir "teorisyen", Marx'ın kavramlarının, tümellerinin birinden yola çıkar ve bu tümelin, tikel, somut durumlara uyumsuzluğunu öne sürerse, bu uyumsuzluğun tümelin, bu işe uygun olmamasından kaynaklanmadığını, sorunun metafizik bakıştan kaynaklandığını görmemiz gerekir. O "teorisyenin" aradığı, çelişkisiz, soyut tümel, metafizik bir özlemden başka bir şey değildir.

Çubukçu'nun iddiasının aksine, Marx'ın kategorileri tümdengelimli bir çıkarıma, herhangi bir ülkenin somut gerçekliğini türetmek için uygundur. Bu uygunluk, çelişkisiz bir tümel-tekil ilişkisinin var olması anlamında değildir elbette. Diyalektik mantığın tümeli, somut gerçekliğin tüm zenginlik ve çeşitliliği karşında, bu anlamda fakir, ama bu tikellerin, somutlukların doğuş, gelişim ve hareketlerinin yasalarını ifade eden genişliğiyle de tikellerden daha zengindir. Diyalektiğin tümeli, somut gerçekliklerin, salt ampirik soyutlaması ile oluşturulmuş soyut bir nosyon gibi, tikelliklerle çelişkisiz bir birlik ifade etmez. Zaten bu yüzden, diyalektiğin tümeli, somutlukları açıklayacak yasaları içinde barındırmaktadır. Ampirik soyutlama ile oluşturulmuş bir tümel ise somutlukların çelişkisiz bir sınıflaması olarak hiçbir kavramsal bilgi içermez. Tümel-tikel ilişkisinin bu yönünü Lenin'den bir açıklama çok iyi özetlemektedir

> Demek ki karşıtlar (tikel, genelin karşıtıdır) özdeştirler: Ancak genele götüren bu bağ içinde var olmaktadır tikel. Genel de ancak tikelin içinde, tikel dolayısıyla vardır. Her genel, bütün tikel nesneleri ancak yaklaşık olarak içinde barındırır. Her tikel, eksik olarak girer genelin içine vs.[26]

Çubukçu'nun örneği üzerinden bakınca, Marx'ın kategorileri, bırakın herhangi bir ülkeyi, kendi zamanının İngiltere'si için bile uyumsuz hale gelir. Değer kategorisi İngiltere içinde bile, tikel, ampirik olgularla çelişkisiz bir birliği ifade etmez. Ricardo'nun, emek değer yasasının ampirik, tikel olgularla çelişkisini gördüğünü ve metafizik bir özlemle çelişkisiz ilişkiyi aradığı ama bulamadığını hatırlayalım. Metafizik çelişkisizlik isteği, ancak, tikel-tümel ayrımı ve ampirik verilerin genellenmesi ile oluşturulmuş bir soyut tümel isteği olmaktan öteye gitmeyecektir. Oysa nesnel gerçeklik diyalektik kavramda karşılığını bulmaktadır.

24 Aydın Çubukçu, *a.g.e.*, s. 154.

25 Aydın Çubukçu, *a.g.e.*, s. 154.

26 Lenin, *Felsefe Defterleri*, çev. Attila Tokatlı, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1976, s. 303.

Çubukçu, metafizik bir tümeli reddetmesine rağmen, bunun karşısında diyalektik bir tümeli kuramaz. Dolayısıyla metafizik bir yaklaşımla, çelişkisiz bir tümdengelim isteyen "teorisyenin" gerçek hatasını serimleyemez. Sadece diyalektiğin tümellerinin, metafiziğin tümelleri gibi olmadığını söyleyebilir. Diyalektiğin tümelleri bağıntılıdır der, ama bağıntıyı açıklayamaz. Diyalektiğin tümellerini savunmaya çalışır. Ancak, diyalektiğin tümellerinin, tümdengelimle bir başka gerçekliği veremeyeceğini, oluşumlarını da tümevarımın şekilci, sıralı yükselişiyle yapmadığını vb. söyler ama nedenini açıklayamaz. Metafizik bakışın ona dayattığı tümevarımcı zemini aşamaz.

İkinci örneğimizde Çubukçu, tümelin ve tikelin ilişkisini ne denli yanlış kurduğunu bir kez daha gözler önüne serer:

> Örneğin ticaret sermayesi, tarihsel olarak sanayi sermayesinden, o da finans sermayesinden önce gelmektedir. Sermayenin yapısını inceleyen araştırmacının izleyeceği yol, "son kategoriden" başlamak olacaktır. Çünkü finans kapital, diğer sermaye biçimlerinin hepsinden sonra doğmuş olmakla birlikte, modern burjuva kapitalist (emperyalist) ilişkiler içinde, diğerlerini kapsayan ve hareketini yönlendiren bir "hiyerarşik yer" tutmaktadır. Diğer kategorilerle olan ilişkisi ve onların içerikleri üzerindeki açıklayıcılığı, kendisinden yola çıkılarak tanımlanacak bir bütünlük oluşturmaktadır. Aynı işlevi, tarihsel olarak eski aşamalara denk düşen, dar kapsamlı ve gelişmemiş ilişkilerin ifadesi olan "ticari sermaye" kategorisi yerine getiremezdi.[27]

Çubukçu için, son oluşan, diğer tikellerin hareketini yönlendiren ve açıklayan bir hiyerarşik yere sahiptir. Oysa son oluşan değil, tümel olan bu yere sahiptir. "Sermaye" tümeli, kapitalizm içinde diğer sermayelerin hareketini açıklayan, onların yasasını ifade eden yere sahiptir. Marx bu tümele son olarak oluşmuş sanayi sermayesini incelediği için değil, kapitalizmin içinde, "sermaye" içinde, İngiliz üretim yapısını incelediği için ulaşmıştır. Gelişmiş İngiliz kapitalizmini soyutlayarak analiz etmiş ve "sermaye" tümeline tüm somutluğu ile ulaşmıştır:

> Fiili olguda, insanlık, tümel, "bitimsiz" genelleme ve sonuçları, yalnızca felsefede değil, bilginin herhangi bir alanında da hep edindi. Bunu da, tüm olası durumların ortaklaşa sahip oldukları özdeş özelliklerin soyutlanmasından ziyade, en az bir tipik durumun analizi yoluyla gerçekleştirdi.[28]

Marx'ın, *Kapital*'inin alt başlığının da "kapitalist üretimin eleştirel bir analizi" olduğunu belirtip bir alıntı daha yapalım:

> Marx, adı geçen kapitalizmin tümel yapısını, tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal üretim sistemi olarak açığa çıkarma görevini yerine getirdi. Fakat, bunu yaparken, o dönem gezegende yaşanan kapitalist gelişimin istisnasız bütün durumlarını tümevarımsal karşılaştırma yolunu kat etmedi. Bir diyalektikçi olarak farklı davrandı: En karakteristik ve en gelişmiş durumunu, yani İngiltere'deki kapitalist gelişimi ve onun İngiliz ekonomi literatüründeki yansımasını ele aldı. Bu tekil durumun ayrıntılı incelenmesi temelinde tümel bir ekonomik teori çözümlemesini gerçekleştirdi.[29]

Günümüzde sermayenin yapısını inceleyecek araştırmacı, Çubukçu'yu dinleyip, finans sermayesini, diğer sermayeleri açıklayan bir yapı olarak araştırırsa, ilk adımda büyük uyumsuzluklarla karşılaşacaktır. Bir tikel olarak finans sermayesi, sermaye tümelinin ne kapsamına ne de işlevine sahiptir. Araştırmacı, finans sermayesi ile diğer tikel sermayelerin uyumsuzluğunu gidermeye çalışırsa ya da diğer sermayelerle uyumlu olduğu alanları tesbit etmeye çalışırsa her hâlükârda kendini ampirik bir ayrıştırma ve birleştirme işinde bulacaktır. Bu durum meyve kategorisini bir kenara bırakıp, en son tanıştığı muzla, eskiden bildiği elma ve armutları açıklama çabasına dalmak kadar saçma bir durumdur.

Çubukçu için tekil nesnelerin dışında yaratılan tümel, düşünceye ait bir soyutlama olduğundan, bu tümel, nesnel bir gerçeklik taşımaz. Doğal olarak Çubukçu için somut bir varoluşa sahip olmayan, tümel olarak bir soyutlamayı ifade eden "sermaye" kategorisinin, başlangıç için-

27 Aydın Çubukçu, *a.g.e.*, s. 158.

28 E. V. Ilyenkov, *Marx'ın Kapitalinde Soyut ve Somutun Diyalektiği*, çev. Hüseyin Akyol, Yorum Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 218.

29 E. V. Ilyenkov, *a.g.e.*, s. 221.

de bir yeri yoktur. Çubukçu için "sermaye" bir soyutlama, bir genellemedir. Tekiller içinde benzerliklerin, ortak niteliklerin soyutlanmasıyla ulaşıldığına inandığı "sermaye" soyut evrenselini, tekillerin doğuş, gelişim, hareket yasalarını taşıyan unsur olarak görmesi beklenemez elbette. Bu yaklaşımı yüzünden Çubukçu, gerçek anlamda bir evrensel açıklayıcı olma fonksiyonunu, son oluşmuş olan tikelin omuzlarına yükler. Çubukçu'ya göre finans sermayesi çözümlemesi yapmak, araştırmacıya, tüm sermaye yapılarının ilişkisini açıklayan, hareketlerini sunan bir açılım verecektir. Çubukçu'nun tavsiyesine uyan her araştırmacı, bir tekil olan finans sermayesinin niteliklerinin, hareketinin diğer sermaye yapıları için de açıklayıcı olmasını boşuna bekleyecektir. Her tekilin çözümlenmesi gibi, finans sermayesinin çözümlenmesi de diğer sermayelerle ortaklık ve benzerliklerden daha çok çelişki ve zıtlıklarını ortaya serecektir.

Çubukçu'nun beklediği bütünlüğü, açıklayıcılığı bu yolun sağlayamayacağı açıktır. Tekillerin tüm ayrılık hatta aykırıklarına rağmen onların bütünlüğünü sağlayan, hareketlerinin yasalarını içeren, onların kökenini işaret eden evrensel, diyalektiğin somut evrenselidir. Örneğimiz de bu somut evrensel kategori, "sermaye" kategorisidir. Nesnel varoluşuyla sermaye kategorisi hem finans sermayesinin diğer sermaye yapılarıyla bütünsel ilişkisini ve hareketini tanımlar hem de bu sermayeler arasındaki zıtlık ve çelişkilerin diyalektik çözümlemesini sunar.

> Gerçek tikel sermayelerden ayrı olarak genel olarak sermayenin kendisi gerçek bir varoluştur. Bu, sıradan iktisat tarafından anlaşılmasa bile bilinmektedir ve örneğin denge öğretisinin, vs. çok önemli bir momentini oluşturmaktadır. Sermaye bu genel biçimde her ne kadar bireysel sermayedarlara aitse de sermaye olarak basit biçimde bankalarda biriken veya kapitalistler arasında bölüştürülen ve Ricardo'nun dediği gibi kendisini üretimin ihtiyaçlarına göre hayran kalınacak bir biçimde bölüştüren sermayeyi oluşturur. ... Bu nedenle genel, bir yandan sadece zihinsel bir ayrımın işaretiyken, diğer yandan da özel ve tekil biçimin yanı sıra var olan belirli bir gerçek biçimdir.[30]

Çubukçu sadece zihinsel düzeyde varolan, soyut evrensel sermaye dışında bir başka varoluş tanımaz. Soyut bir genellemenin, somut bir varoluşa sahip olmasını düşünmeyi, idealizmin yanılgısına düşmek olarak görür. Tekillerin yanında kendisi de bir tekil olarak varolan, nesnel somut bir evrensel Çubukçu için anlamsızdır. Bu somut evrenseli tanımadığından, tümdengelim boş bir tekrar olurken, Çubukçu için tek bilimsel bilgi yolu olarak, pratik ile, hareket ile restore edilen bir tümevarım kalır.

Çubukçu'yu dinleyen araştırmacı, finans sermayesinin açıklayıcılığına inanarak çıktığı yolda, diğer tikel sermaye çeşitleri ile oluşan her uyumsuzlukta, tam da Çubukçu'nun korktuğu gibi, Marksizm'in revizyonunu talep edecektir. Uyumsuzluğun aşılması için, kapsayıcı kıldığı finans sermayesini önceleyip, diğer sermayeleri, finans sermayesine tâbi kılmaya çalışacaktır. Birçok finansal enstrümanın yeniliğinden bahsedip, artık diğer sermayelerin de aynı yasalar ile çalışmadığı iddiasında olacaktır. Hatta kapitalizmin de değiştiğini ve yepyeni bir paradigmanın içinde olduğumuzu iddia edebilecektir. Oysa sermaye tümeline hâkim her diyalektik materyalist araştırmacı, yeni ve uyumsuz yönleri, tikelliğin bir zorunluluğu, zenginliği olarak görecek ve yönünü hiç kaybetmeden yeni tikel sermaye şeklinin de "sermaye" tümelinin hareket yasaları ile davrandığının bilincinde olacaktır. İlk araştırmacı Marx'ın artık eskidiğinden bahisle yeni bir kapitalizm tanımlama çabası sergilerken, ikinci araştırmacı Marksizm'i kullanarak, yeni gelişen tikellikler ekseninde, Marksizm'i geliştirecek ve zenginleştirecektir. Çubukçu'nun da ikinci yolun kullanılmasını istediğinden kuşku duymak için bir sebep yoktur. Ancak diyalektiğin uygulanamaması, tüm iyi niyete rağmen, sürecin doğru tarifini engellemektedir ne yazık ki.

30 Marx'dan aktaran E.V. İlyenkov, *Diyalektik Mantık*, Çev. Alper Birdal, Yazılama Yayınları, Istanbul, 2009, s. 251.

Fraklı Devrimci: Engels'in yazarı Tristram Hunt'la söyleşi:

Engels'i Marx'ın gölgesinden öteye taşımak*

IŞIN ELİÇİN

• *Bu kitabı neden yazdınız? Neden Engels?*

– Doktoramı Victoria dönemi İngilteresi'nde kentsel gurur[1] üzerine, 19. yüzyıl ortası Victoria dönemi kentleri üzerine yaptım. Birmingham, Glasgow, Liverpool ve elbette Manchester... 19. yüzyıl ortasının Manchester'ı üzerine çalışırsanız, karşınıza derhal Friedrich Engels ve *1844'te İngiltere'de Emekçi Sınıfların Durumu* adlı eseri çıkar. Ben de kitabı okudum ve bu büyüleyici metinden çok etkilendim. Sonra yazarını da merak etmeye başladım. Kimdi bu adam, nasıl biriydi... Marx ve Engels diye biliyoruz ama Engels hakkında yeterince bilgi sahibi değiliz aslında. Bu pamuk tüccarı nasıl olmuş da aynı zamanda bir komünist olabilmişti, Marx ile nasıl bir ilişkileri vardı? Böyle böyle Engels hakkında bir merak uyandı ve beni biyografisini yazmaya götüren süreç başlamış oldu.

• *Sizin de kitabınızda irdelediğiniz üzere, Engels çelişkilerin insanı. Gündüz "frak giyen pamuk tüccarı", gece komünist, böyle ikili bir hayatı var. Fakat sanki kendisi bu durumda bir çelişki görmemiş gibi: Kitaptan bir alıntıyla söylemek gerekirse, şöyle diyor Engels: "Bir insan aynı zamanda hem borsacı hem de sosyalist olabilir ve bundan ötürü borsacı sınıfına mensup insanları küçümseyip onlardan nefret edebilir." Biraz açabilir misiniz bu yaklaşımını ve siz nasıl değerlendiriyorsunuz Engels'in çelişkilerini?*

– Engels, komünist ve sosyalist çevrelerde siyasi açıdan işinin aleyhine kullanılacağının kesinlikle farkındaydı ve zaten tam da bu yüzünden düzenli olarak siyasi muhaliflerinin saldırısına maruz kalıyordu. Ama düşündüğü birkaç şey vardı: Her şeyden önce, kapitalizmin doğasını anlamak için kapitalist sistemin içinde yer almak faydalıydı. Nitekim Marx'ın *Kapital*'deki kapitalizm anlayışının büyük bölümü Engels'in Manchester pamuk endüstrisine dair deneyimleri üzerine bina edilmiştir. İkinci olarak, eğer bu kapitalist rejimin altında yaşıyorsanız, çoğunluğun iyiliği adına gelecekteki sosyalist devrim için, buna katlanmanız gerekir. Ne yapıyordu Engels? Para kazanıyordu; eserlerini üretebilmesi için Marx'a kaynak sağlıyordu. Bir tür işgal altında yaşamak gibi. Kapitalist sistem altındayken, bir yandan onu devirmeye çalışıp bir yandan da yaptığın işe devam etmek zorundasın. Bu şekilde gerekçelendiriyordu.

• *Peki siz nasıl buluyorsunuz bu gerekçelendirmeyi?*

– Engels'in bu yaklaşımında derin çelişkiler olduğunu düşünüyorum. Vaaz ettikleri siyasete uy-

(*) Bu söyleşinin kısaltılmış versiyonu *Hürriyet KitapSanat* ekinde yayımlanmıştır.

1 Bireyin yaşadığı yerin hemşehrisi olmaktan gurur duyması.

gun yaşayanlar da var. Ama Engels açısından bakarsak şunu da unutmamalıyız; 1848'de gerici harekete karşı ön cephede savaşmıştı ve 1850-51 yıllarında Londra'da Marx'la çok zor bir dönem geçirdiler. Bence işte tam da o zaman fark etti ki, eğer Marx bu büyük eseri yazacaksa, Engels'in de pamuk endüstrisindeki işine geri dönerek, kendisini feda etmesi gerekiyor.

• *Borsada yatırım yapmak da buna dahil mi?*

– Büyük bir yatırımcıydı. Dünyanın en yoksul ülkelerinin varlıklarını ellerinden alan en büyük sömürge şirketlerinin hisselerine sahipti. Ama aynı zamanda sömürgecilere karşı ayaklanılsın da istiyordu. Bir yandan borsadan para kazanıp, bir yandan devrim çağrısı yapan bir adam. Sanırım, o bunu şöyle açıklardı: Kapitalizm altında yaşıyorsanız, bundan azami faydalanmanız ve bütün emek ve kaynaklarınızı sistemi alaşağı etmek için kullanmanız gerekir.

• *Kitapta Engels'in Marx'a olan sevgi ve saygısı, bağlılığı önemli bir yer tutuyor. Marx'a destek olabilmek çok büyük kişisel ve siyasi fedakârlıklar yapmış. Üstelik de Marx'ın, bırakın ödüllendirmeyi, çoğu zaman heves kırıcı davranmasına rağmen. Örneğin* Kapital'i *Engels'e ithaf etmiyor. Engels'in bu koşulsuz fedakârlığını nasıl açıklıyorsunuz?*

– Marx korkunç derecede egoist, benmerkezci, solipsist biriydi ... ama Engels'i seviyordu. Çok derin, çok yakın, inişli çıkışlı bir ilişkileri vardı. Engels ise Marx'ı hem bir dost hem de dünya çapında tarihî bir şahsiyet olarak görüyordu. Dolayısıyla kusur ve zaaflarına katlanıyordu. Çünkü Marx, Engels için çoğunluğun iyiliğine, sosyalist devrime giden yolda bir aracıydı. Bu nedenle de Marx'a karşı daima çok vericiydi. Marx'ın ölümünden sonra da kızlarının en büyük destekçisi oldu. Daha büyük bir iyilik için kendini feda ve derin bir inanç...

• *Bu tür bir fedakârlık, yetiştirilme tarzından mı kaynaklanıyordu?*

– Hiç şüphesiz Engels'in komünizm vizyonunda Protestan geleneğin izleri var. *Emekçi Sınıfların Durumu*'nu incelerseniz, insanın insanlıktan çıkıp

Tristram Hunt ve Işın Eliçin.

tümüyle vahşi bir yaratığa gerilemesinden bahseder. Yeniden doğmadan önce... Ölüm var, hayat var. Sosyalizmin Hıristiyan bir takvimi var. Ve kanımca, dünyanın sonu benzeri bir vizyonla, Marx ve Engels etrafında gelişen sosyalizm, Protestan Pietist geleneğinden almış bazı köklerini.

• *Engels mütevazı biri. Marx'ın yanında kendisini ikinci keman olarak görüyor. Ama sizin kitabınız, Engels'in ikinci kemandan fazlası, bağımsız bir düşünür olduğunu gösteriyor. Bir kuramcı olarak öneminden, başarısından bahseder misiniz?*

– Bu kitabın bir amacı da Engels'i Marx'ın kanonundan ve gölgesinden öteye taşımaktı. Bence Marx'ın düşüncelerini en ilginç yönlere taşıyan

Engels'tir. Şaşırtıcı ama feminist sosyalizm Engels ile başlar. *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'ndeki anlayış, cinsiyetçiliğin kapitalizmden bağımsız anlaşılamayacağı, kapitalizmin yıkılışıyla cinsiyetçiliğin de son bulacağı yaklaşımı bütün bir kuşak feminist akademisyene inanılmaz feraset kazandırmıştır. Engels büyük bir Marksizm, büyük bir kentleşme kuramcısdır. Oysa David Harvey'de Friedrich Engels'in çalışmalarından hiç bahis yok. Engels kentsel bağlamda mekânsal çatışmanın sınıfsal bir çatışma olduğunu kavramıştır. Müthiş bir imparatorluk ve kapitalizm kuramcısıdır. 20. yüzyıl Marksist düşüncesi için son derece verimli pek çok alan açtı

• *Marx ve ailesinin "general" diye hitap ettiği Engels aynı zamanda bir eylem insanıydı. Barikat ve cephe deneyimi Engels'in düşüncelerine nasıl etki etmiş, nasıl şekillendirmiş?*

– 1848'de, barikatlarda geçirdiği zamandan önce de, kanı deli akan, devleti şiddet kullanarak devirmek isteyen bir devrimciydi. Fakat, 19. yüzyılın ikinci yarısında, Almanya'da SPD'nin (Sosyal Demokrat Parti), Avusturya'da komünist partinin şansları açıldıkça, sosyalizme barışçı yoldan, parlamento aracılığıyla erişme ihtimali Engels'e daha cazip gelmeye başladı. Kanımca barikatlarda geçirdiği dönem ertesinde, zamanla şiddet yoluyla devrim düşüncesinde yumuşadı. 1848'in sosyalist devrim konusundaki fikirleri açısından belirleyici olduğunu sanmıyorum. Oradaki deneyimi, daha ziyade ona, orta sınıflara güvenilmeyeceğini, çünkü her durumda işçi sınıfını satacaklarını öğretti. Dolayısıyla önce orta sınıfların devrimi, ondan sonra prolerya devrimi değil de doğrudan proletarya devriminde ısrarcıydı.

• *Engels'in siyasetteki becerilerinden de bahseder misiniz? Muhaliflerine karşı son derece acımasız biriymiş anlaşılan. Sonradan daha çoğulcu bir bakış açısı edindiğini okusak da, muhalefete hiç tahammülü yok sanki.*

– Marx da Engels de çok kurnaz siyasetçilerdi. Onlarla her şey simsiyah ya da bembeyaz olmak zorundaydı. Ya onlardandınız, ya da onlara karşı. Sürekli insanları topa tutuyor, sürekli birilerini aforoz ediyorlardı. Ya da birilerinin perspektiflerinden yararlanıyor, bir süre onları takip ediyor sonra hop, bırakıveriyorlardı. Marx, Engels'ten daha beterdi. Pisliği temizlemek Engels'e kalıyordu. 1870'lerde ve 1880'lerde Engels Enternasyonal'in merkezine yerleştirmişti kendini. Çalışkanlığı, dilsel becerileri ile çok önemli bir parçasıydı. Siyasi açıdan uluslararası sosyalist örgütleri inşa etti. Ama Almanya'daki SPD liderliğini sürekli yerden yere vuruyordu. Keir Hardie'yi aptal buluyordu, William Morris'ten ümidi yoktu ve sosyalist teşekkül içinde kendi hizibine liderlik etsin diye seçtiği kişi, Edward Aveling ise tam bir felaketti.

• *Bazıları Engels'in* Kapital'*in ikinci ve üçüncü ciltlerinde radikal değişiklikler yaptığını ya da yanlış yorumladığını ileri sürüyor. Ama siz bu görüşlere katılmıyorsunuz. Gerçi Marx'ın orijinal el yazmalarında "kapitalist üretimin sarsıntısı" olarak geçen ifadeyi "kapitalizmin çöküşü" olarak düzelttiğini de kayda geçirmişsiniz. Biraz açar mısınız?*

– Bu Marksist akademisyenlerin bir türlü üzerinde uzlaşma sağlayamadığı derin bir tartışma konusu. Engels "sarsıntı" yerine "çöküş" sözcüğünü kullanarak maksadı aştı mı, hâlâ tartışma sürüyor. Gareth Stedman'ın (Jones) yeni Marx biyografisinde yer veriliyor bu tartışmaya. Bence şu çok açık; bilimselliğe aşırı eğilim, Hegel'i yeniden okuyan, sosyal Darwinizm üzerine kafa yoran, kimya ve biyolojideki gelişmeleri takip eden Engels'in etkisi; Engels diyalektik materyalizme yönelmelerinde anahtar figür. Ama bu yönelim içinde Marx'tan hiçbir şey olmadığını; Marx'ın hümanizminin çarpıtıldığını ima etmek bana hiç de adil gelmiyor. Diyalektik materyalizme giden yolda aşırı bilimsellik virajının alınmasında Engels güçlü bir etkendi, evet, ama Marx da bu entelektüel süreçten azade değildi.

• *Lenin ya da Stalin'in yorumları da diyalektik materyalizme dayanıyor. Bilimsel sosyalizmin tümcülüğünden Engels'in sorumlu tutulamayacağını savunuyorsunuz.*

– Evet, çünkü 1880'lerde ve 1890'ların başında, bu bilimsellik dönemeciyle eşzamanlı olarak daha

çoğulcu, daha demokratik bir Engels görüyoruz. Sosyalizme demokratik yollarla ulaşmayı, duvarların santim santim üzerinize geldiği işkence odalarına benzetiyor; evet kullandığı dil çok sert ama her seçimi değişime doğru bir adım olarak görüyor. Marksist felsefe diyalektik materyalizme yaklaşırken, Engels bir yandan da barışçı demokratik bir süreci destekliyor. Lenin'inki ise programlı bir şiddet felsefesi.

• *Kitabınızda Marx ve Engels'in belli siyasi pozisyonlarının ya da fikirlerinin nasıl değiştiğini de izleme fırsatı buluyoruz. Tarihsiz halklar meselesi örneğin. Ama sizin de söylediğiniz gibi Marx'ın ölümünden sonra ideolojik ve entelektüel olarak daha keskin değişimler var Engels'te. Lenin hiç fark etmemiş midir?*

– Lenin ve diğerlerinin yaptığı tipik politikacı tavrı. Beğendiğiniz kısımları, programınızda işinize yarayacak kısımları alıp, diğerlerini bırakmak. Engels uzun yaşadı ve çok üretkendi. Kaynak konusunda çok açık görüşlüydü. Fikirlerinin değişmesi şaşırtıcı değil. Tarihsiz halklar örneğine dikkat çekmeniz çok yerinde. Sosyalizme doğru ilerlemek için bu insanların emperyalizmin ve kapitalizm mutlak tahakkümüne tâbi olmaları gerektiğini düşünüyordu. Ama Lizzy ve Mary Burns ile ilişkisi ve İrlanda ve İrlanda tarihini keşfi sayesinde, kapitalizme karşı sömürgelerin direnişinin sosyalizm yolunda önemli olduğunu düşünmeye başladı. Bu büyük bir değişim. Kitabımın bir amacı da düşüncelerdeki değişime dikkat çekmek.

• *Ölümünden birkaç ay önce Engels'in bir Alman ekonomiste yazdığı mektubu alıntılamışsınız kitapta: "Marx'ın anlayışı bir doktrin değil, bir yöntemdir. Hazır dogmalar vermez, daha ileri sorgulama için yardımcı olur ve bu araştırmalar için yöntem önerir."*

– Burası çok önemli. Marksizm'in ne olup ne olmadığı konusundaki katı kodifikasyon endişelendirmeye başlamıştı Engels'i. Marx'ın, Fransızlar bazı fikirlerini çarpıttılar diye Marksist olmadığını söylemesi gibi. Ama burası aynı zamanda kaygan bir zemin: Siyasetin gidişatını beğenmeyince, bu konudaki sorumluluğunu inkâr ediyorsun... Yine de, kendilerini kapitalizmin yorumcuları, sosyal bilimci ve tarihçi olarak görüyorlardı. Bilimsel sosyalizm de, Engels'in dediği gibi, siyasi bir dogma değil yöntemdi.

Tristram Hunt.

• *Engels bugün hâlâ güncel mi ve neden?*

– Akademide feminizm, kentleşme, sömürgecilik gibi Marksist düşüncenin incelenmesi gereken birçok ilginç alan var. Kapitalizmin doğasını sorgulamak açısından bir kaynak olarak soruyorsanız, evet rant, değer, metalaşma ve özellikle finans kapitalin doğasına dair zihin açıcı noktalar var. Siyasi aktiviteleri için düşünürsek, Marx ve Engels bugün olsa, nerede konumlandırırlardı kendilerini? Lagos; Nairobi; Mumbai ya da İstanbul... Kapitalizmin en gelişmiş biçimlerinin daha az gelişmiş toplumlarla kafa kafaya geldiği, dolayısıyla gerilimin yüksek olduğu ve kapitalist üretim tarzında değişim yaşanan yerleri seçerlerdi herhalde.

• *Özel mülkiyetin ve mirasın kaldırılması... Bu tür fikirler yeniden gündeme geliyor aslında...?*

– Özel mülk ile özel eşyayı ayırmak lazım. *iPhone*'nuz yine sizin olacak ama özel mülk sahipliği, kira sistemi sosyalizmde değişecek. Mirasla edinilen servet konusundaki güncel tartışma açısından, evet Marx ve Engels'in bu konudaki fikirleri, özel mülk sahipliğinin tamamen yasaklanmaması koşuluyla, hâlâ aktif.

• *Siz Marksist misiniz?*

– Hayır. Hayır değilim. Pekçok içgörü kazandırdılar ama öyle bir inanç sıçramasını ben yapamam.

• *İnanç sıçraması mı lazım Marksist olmak için?*

– Lazım. Çünkü insanlık zorunluluk krallığından özgürlük krallığına geçiyor. Marksist vizyona göre, proletarya devrimi sırasında tüm toplum bir anda bir araya geliyor ve ortak insanlığımızı hatırlıyoruz. Rekabeti bırakıyoruz, işbirlikçi oluyoruz. Korkarım bir tarihçi olarak böyle bir intikal anına kuşkuyla yaklaşıyorum.

• *İşçi Partisi'nden milletvekiliydiniz, hatta partinin gelecekteki liderliği için adınız da geçmişti. Derken birden Victoria&Albert Müzesi'ni yönetmek için hepsinden vazgeçtiniz. Niye bıraktınız siyaseti? Jeremy Corbyn'in liderliğindeki İşçi Partisi'yle mi ilgili yoksa daha genel, günümüzdeki siyaset yapma tarzı ile mi ilgili? Siyasete geçici olarak mı ara verdiniz, bu gidişin dönüşü olmayacak mı?*

– V&A'nın müdürü olmak bence dünyanın en güzel işi ve bu işi yapma fırsatını yakaladım. Politikaya girmeden önce tarihçiydim; 19. yüzyıl kent yaşamı ve kültürü uzmanlık alanım. Milletvekili olmak yerine burada olmanın en güzel yanı, insanların sanat ve tasarım anlayışını değiştirecek yaratıcı ve ilginç işler yapma şansınızın olması. Bu müzede küreselleşme, çokkültürlülük, kimlik, Avrupa gibi siyasetin de gündeminde olan konularda, geçmişe ait objeleri yorumlayarak, onlarla etkileşime girerek yaratıcı bir şekilde ilgilenme fırsatı buluyorum.

Said Nursi, Ermeniler ve 1915

FIRAT AYDINKAYA

Risale-i Nur külliyatının bir kısmı da dâhil olmak üzere neredeyse bütün Nurcu literatürünün Ermeniler konusunda devletçi, önyargılı ve yer yer ırkçı klişelerin yoğun etkisi altında kaleme alındığına şüphe yok. Bahusus Nursi'nin talebeleri tarafından hazırlanan ama kendisinin şahsi denetiminden geçip geçmediği muamma olan *Tarihçe-i Hayat* eseri Ermeniler konusunda klişeleşmiş önyargılarla doludur. Bunun yanı sıra post-Nursi dönemde Nurcu literatüre şekil veren müelliflerin neredeyse tümünün katıksız Ermeni düşmanı ve iflah olmaz soykırım inkârcısı olduklarını görmemiz gerekir. Badıllı'dan Akgündüz'e Weld'den Şahiner'e Nurcu biyografilerinin hemen tümünün Türk-İslâm ülküsünün şedit birer izleyicisi olarak neredeyse devletten bile daha skolastik bir haletiruhiyeyle soykırımı inkâra yöneldiklerini görmekteyiz. Nispeten Kürtperver, Badıllı bile söz konusu Ermeniler olduğunda muhafazakâr Kürtlerin müzmin önyargılarıyla hareket etmekten kaçınmaz. Fakat herhalde bu Türk-İslâmcı önyargı denizinde aslen Türk bile olmayan Weld'in eline kimse su dökemez.[1] Bununla birlikte Türk-İslâm ülküsünün velud fabrikatörü Akgündüz'ün, soykırım fiillerini makul ve uygulanabilir bir dinî kaide olarak izah etmesi işin vahametini bir parça göstermektedir.[2] Özetle Nur dünyasını domine eden milliyetçi paradigma yüzünden Nursi'nin Ermeniler ve soykırım hakkındaki tutum ve davranışlarını bihakkın okumak zor ve çetrefilli bir meseledir.

GENÇ SAİD VE ERMENİLER

Nursi'nin doğduğu yıllarda İsparit nahiyesi Ermeniler açısından tüketici bir heterojenlikle çevrelenmişti. Onun doğduğu yıllarda Kürtlerle Ermeniler hısımlıktan hasımlığa doğru hızlı bir viraja girmişti. Berlin Antlaşması'yla Kürtlerin, Ermenilere karşı Çerkezlerle birlikte dizginlenmesi gereken bir aşırılık unsuru olarak resmedilmesi, bilhassa serhat Kürtlerini infiale sürüklediğinde Nursi henüz doğmuştu. Buradaki Kürtler, Ermeni beyliğinin kurulmasına karşı oldukça hassas ve müteyakkızdı. Bu infial dinmeden Batı'da ve Rusya'da eğitim görüp devrim süreçlerine şahitlik etmiş Ermeni devrimci aktivistler, yurtlarında ezilen soydaşları bilinçlendirip devrimci bir amaca seferber etmek için aralarında Bitlis'in de bulunduğu mıntıkaya bir tür "ütopya üssü" olarak yaklaştılar. Bu kitleselleşmeden ürken Kürtler bir noktadan sonra Ermenileri "bozguncu Ermeniler-masum Erme-

1 Weld, Nursi'yi neredeyse bir Ermeni komplosu Bimarhane'ye gönderdi derken ona göre soykırım, yalnızca tartışmalı bir sürgündü. Bkz. Mary Weld, *Bediüzzaman Said Nursi*, s. 36 vd. Etkileşim Yayınları.

2 Ahmet Akgündüz, *Arşiv Belgeleri Işığında Bediüzzaman Said Nursi ve İlmi Şahsiyeti*, OSAV Yayınları, Atasoy'a bakılırsa Ermenilere yapılan tehcir onların ihanetinin bir bedeliydi. İhsan Atasoy, *Molla Hamid Ekinci*, s. 55, Nesil Yayıncılık.

niler" şeklinde kategorize ediyordu. Bu şabloncu okumanın bakiyesini Nursi'nin eserlerinden izlemek mümkündür. Öte taraftan Nursi'nin tedrisatından geçtiği Kürt Nakşilerin de Ermenilere bakışı zımmiliğin hiyerarşisini yeniden üreten bir paradigmaya dayandığı ölçüde ayrımcıydı. Onun eğitim hayatında dominant bir etkiye sahip olan Seydaye Tağı bir halifesine yazdığı mektupta ehli zimme'nin kendilerini ve genel manada Müslümanların yürüyüşünü yavaşlattığını[3] ima ediyordu. Nursi'nin talebeyken teşriki mesai yaptığı Küfreviler, Arvasiler, Hizan Şeyhleri ve daha genel manada Kürt Nakşileri, Ermenileri Kürt coğrafyasına ve İslâm toplumuna bir yük olarak kodluyordu.

Bütün bu transformasyon anlarında Ermeni örgütleri, devrimci şiddetin kaçınılmazlığını sezip başta Osmanlı ordusuna karşı olmak üzere işbirlikçi Kürt reislere karşı siyasal şiddet eylemleri sergilemeye başladılar. Nursi'nin çocukluk ve öğrencilik dönemlerinde Kürt-Ermeni hinterlandındaki dağlarda sadece protest Kürtlerden oluşan eşkıyalar değil, belirli bir siyasal amaç uğruna seferber edilen eli silahlı Ermeniler de geziyordu. Üstelik genç Nursi'nin Van'a gelişinin ya başlarında ya da hemen öncesinde Taşnak örgütü Xanasor katliamıyla onlarca masum sivil Kürt'ü katletmişti.[4] Ermeni silahlı aktivizminin Kürtler ile Osmanlı için somut ve yakın tehlike yaratabileceği algısını Nursi burada deneyimlemiş olmalıdır. Nursi, 1890'lar boyunca Ermenilere yapılan katliamları da yakinen görmüştü. Genç Nursi, hayatının köşe taşlarının döşendiği Mardin'den Bitlis'e geldiğinde merkeze yakın mıntıkada işlenen Sason katliamının dumanı henüz tütmekteydi.[5] Yanı sıra 1894-96 arasında Van, Erzurum, Diyarbekir, Harput, Muş, Bitlis, Mardin gibi merkezlerde katliamlar yaşanmıştı. Nursi Bitlis'te iken bu katliama yerinden tanıklık etmişti. Hal böyleyken Nursi'nin bütün pogrom sürecinde nasıl davrandığına dair elimizde bir veri yoktur, biyografi metinleri de bu konuda uzlaşmış gibi ketum bir hal sergilemektedir. Nursi'nin, lokal, görece önemsiz kavga ve tartışmalarda kolayca taraf olup süreçlere müdahil olduğunu gördüğümüzde neredeyse kendi gözlerinin önünde yüzlerce Ermeni'nin katledilmesine neden sessiz kaldığı önemli bir soru/ndur.

Fakat Nursi'nin Ermenilerle esas düşünümsel ilişkisi muhtemelen Van hayatıyla başlamıştı.[6] Burada Nursi'yi etkileyen iki önemli Ermeni figür olarak M. Hrimyan ve Portukalyan'ı anmak gerekir. Hrimyan'ın esasen Van'da inşa ettiği kültürel miras üzerinden Nursi'ye kitle iletişimi, dinî hümanizm ve yazın hayatında ilham veren bir kişiliğe sahip olmuş olması kuvvetle muhtemeldir.[7] Portukalyan ise eğitim ile bir halkın bilinçlenip kaderine sahip çıkacağını düşünen aydınlanmacılardandı. Nursi'nin alternatif modernleşme bağlamında eğitimi odak alan bilinçlendirme ve örgütlenme stratejisi büyük oranda Portukalyan geleneğini andırmaktadır. Bu manada onun Van yaşamının bir imalatı olan Medrese-tül Zehra projesinin Portukalyan ekolünden ilham aldığı iddia edilebilir. Esasen Nursi, genel olarak cemaatten topluma dönüşen Ermeni modernleşmesi süreçlerini olumlayarak bunu Kürtlere örnek kabilinden sunmaktaydı. Nursi'nin İttihadı Muhammedi Cemiyeti'ndeyken cemiyete yönelik kuşkuları dağıtmak için gayri-Müslimlerin örgütlenmelerini üstlenen siyasal partilerin varlığını da meşru bulduğunu görmekteyiz. Fakat siyasal partilerin velev ki Müslüman halklar için bile olsa ayrılıkçılığı savunarak örgütlenmesine itiraz ettiğini de görmekteyiz. Kürtlerin siyasal ortamlarında ayrılıkçı eğilimleriyle gündeme gelen çevrelerle dahi geçinemeyen Nursi'nin, ayrılıkçılığı savunan silahlı Ermeni partileri kabul etmesi düşünülemez. Afgani'den mülhem "İttihadı İslâm" prensibini siyasi hayatının en temel düsturlarından biri edinen

3 Şeyh Abdurrrahman-ı Tahi, *Mektubat-ı Seydaye Tahi*, Semerkand Yayınları s. 130. Ayrıca bkz. *Kürt Tarihi Dergisi*, Halidilik sayısı.

4 Xanasor katliamı Taşnak örgütünün misilleme eylemi adı altında Kürt Mazrik aşiretinin yaylasına yaptığı baskındı. Ve bu baskında içinde çocuk ve kadınların da bulunduğu yüzlerce Kürt misilleme eylemi adı altında katledilmişti.

5 Badıllı'nın yaşına dair söylediği hesaplamaya bakılırsa Nursi, 1894 yılında yani Sason katliamı gerçekleştiğinde Mardin'de, 1895 Bitlis pogromunda ise Bitlis'teydi.

6 Çoravanis isimli Kürt-Ermeni köyünde talebe yetiştirmesine bakılırsa Nursi'nin Kürt-Ermeni melez toplumsal alanlarını olumladığı ileri sürülebilir, keza buradayken talebelerini sıkça Ermeni kadınlarına karşı saygıya davet etmesi de kayda değerdir.

7 Nursi'nin "tedristen telife geçiş" olarak nitelendirdiği ilk eserinin yayım tarihi ve yerinin 1901-Van olması bu manada bir tesadüf değildi. Atasoy, s. 40.

Nursi, Prens Sabahattin'e yazdığı yazıda reel politik olarak âdemimerkeziyet siyasetinin parçalanmaya ve dağılmaya yol açacağına dair İttihatçı çevrelerde paylaşılan görüşleri savunuyordu.[8]

HAMİDİYE ALAYLARI

Nursi'nin, meşrutiyet sürecinde yazdığı yazılarda Ermeni halkını da doğrudan ilgilendiren, Kürtlerle ilgili üzerinde durduğu en önemli hususlardan biri Hamidiye Alayları'nın tasfiyesinin mutlak surette önlenmesi meselesiydi. Oysa onun yaşadığı yerler olan Van, Bitlis, Cizre üçgeni esasen Hamidiye sisteminin neredeyse merkezi sayılabilecek bir lokasyondu. Bu sebeple Hamidiye alaylarının 1894-96 Ermeni katliamlarında devletin şiddetinin müştemilatı olarak oynadığı yüz kızartıcı şiddet suçlarına şahitti. Yanı sıra özellikle Hamidiye paşa, ağa ve diğer alt düzeydeki otoritelerinin, Kürtlerin yoksul ve savunmasız kitleleri ile Ermenilere karşı yaptıkları toprak gaspları, kız kaçırmaları, haraç almalarını içeren bir dizi adli/siyasi olayın merkezî sorumlusu olduğunu biliyordu. Berbat siciline rağmen bu kurumun ıslah edilmesi şartıyla bile olsa varlığında ısrarcı olduğunun altı çizilmelidir. Peki Nursi, alaylara kefil olacak şekilde neden ona sahip çıkmaktaydı? Alaylar meselesinde uzun erimli bir stratejik plan dâhilinde düşünerek alayları öncelikle İslâm ümmetini temsil eden Osmanlı devletini, Rus ve Batı işgaline karşı koyacak zinde bir güç olarak tasarlıyordu. Rus faktörü dışında Nursi muhtemelen Ermeni devrimci aktivizmini de potansiyel olarak Kürtler ve Kürdistan için bir tehdit unsuru olarak görmüş olmalıdır. Tüm bu Hamidiye apolojisinin ortaya çıkardığı esas sorun bir araştırmacının altını çizdiği üzere Mele Said'in "Kürt kitlelerine reva gördüğü şey, Osmanlı devleti için başka milletleri boğazlama mesleğinin"[9] devamını dilemek şeklinde tezahür etmesidir.

İTC İLE İLİŞKİLERİ

Nursi'nin İTC ile ilişkisi onun Mardin hayatına kadar geri götürülebilir. Fakat burada sorulacak soru, Nursi'nin hangi İTC ile hareket ettiği meselesidir? Badıllı, Nursi'nin, İTC'nin sağ kanadını teşkil eden hakiki milliyetçi ve gerçek hürriyetperverler ile ilişkisinin sonuna kadar gittiğini belirtmektedir.[10] Bir iddiaya göre Selanik ekibinin alametifarikası vatansever olması ve çökmekte olan devleti kurtarma arzusuydu. Ayrıca bu gruba dâhil olanların çoğu Enver, Niyazi gibi ordu üyesiydi.[11] Niyazi gibi eli silahlı bir isyancı askere Nursi,"ey zamanın Rüstem-i zali"[12] diye seslenirken Enver'i de bir hürriyet kahramanı olarak görüp ilişkileri Rusya esaretine kadar uzatmıştı. İTC'nin orducu kanadını ima ederek bu dönemde onlara "İslâmiyet fedaisi" diyordu.[13] Belli ki İTC'nin militer kesiminde görülen pan-İslâmizm mefkuresi ile Nursi'nin kafasındaki "ittihadı İslâm" düşüncesi teorik olarak olmasa bile uygulamada ve reel politikada hemen hemen aynı şeye tekabül etmekteydi. Sonuç olarak Nursi'nin ilgi duyduğu İTC kanadının önemli bir kısmının soykırımı sahada sevk ve idare eden bir ekip olduğu açıktır.

ERMENİ-KÜRT İTTİFAKI

1911 yılının başlarında Nursi'ye bakılırsa memleketin saadeti ve selameti Ermenilerle müttefik ve dost olmaya vabesteydi.[14] Bu çerçevede Nursi, Kürtlerin Ermenilere "musalaha elini" uzatmasını öneriyordu. Kürdistan gazetesi geleneğini bir tarafa bırakırsak bu tarz düşünceleri sarf edip yazan bir başka Kürt otoritesine tarih boyunca rastlamak kolay değildir. Nursi'nin bu ittifak arayışını anlamlı kılan bir başka söylemi ise Kürtler ile Ermenilerin ilişkisini zehirleyen aradaki "kılıç" meselesi üzerine söylediklerdir. Ona göre "şimdi kılıç vuran, o kılıcın aksi döner yetimlere dokunur. Şimdi galebe kılıç ile değildir, kılıç olmalı lakin aklın elinde..."[15] Nursi'nin iki halk arasındaki ilişkide kılıcın hükmünü tamamen iptal etmediği, bunu rasyonalize ederek yönetilebilecek bir seviyeye getirmek istediği görülmektedir. Öte ta-

8 Cemalettin Canlı-Yusuf Kenan Beysülen, *Zaman İçinde Bediüzzaman*, s. 130, İletişim Yayınları.

9 Emrah Cilasun, *Yeni Paradigmanın Eşiğinde Bediüzzaman Efsanesi ve Said Nursi Gerçeği*, s. 155, Patika Kitap.

10 Abdülkadir Badıllı, *Mufassal Tarihçe-i Hayat*, s. 204, İttihad Yayınları.

11 Weld, s. 97.

12 Badıllı, s. 232.

13 Bediüzzaman Said Nursi, *Münazarat, İçtimai Dersler*, s. 115, Zehra Yayıncılık.

14 Nursi, *Münazarat*, s.107-108.

15 Nursi, *a.g.e.*, s.108.

raftan Nursi'nin aşiret kitlesine söylevlerinde bir miktar mütehakkim Sünni/Kürt kibri ile hareket ettiği de görülmektedir. Ermenilerin "idareci" olmaları meselesinde "Meşrutiyet doğru olursa kaymakam ve vali reis değil belki hizmetkârdır" söylemi dönemin ortamına göre liberal devlet felsefesi tonunda özgürlükçü sayılabilecek fikirler olsa da içinde eşitliği imkânsız kılan bir vurgu içermekteydi. "Gayri-Müslim reis olamaz, fakat hizmetkâr olur"[16] söylemi bilhassa Hamidiye Kürtlerinin Ermenileri hizmetçi olarak belleyen kültürel ve sınıfsal kodlarıyla uyumluydu. Öte yandan Kürt aşiret kamusunu Ermenilerle iyi ilişkilere ikna etmek için "adi bir Yahudi, miskin bir Hıristiyan"[17] betimlemeleri üzerinden anti-Semitizm kokan pejoratif klişe söylemlere başvurmasının mazur görülebilecek bir tarafı yoktur. Nursi, Ermeniler söz konusu olduğunda Ortodoks Sünni hukukun sınırlarını zorlayarak neredeyse ilk kez zımmiliğin dışına çıkmayı öneren bir kavram da ortaya atmıştı. Ermenileri tipik zımmi olarak görmenin ötesine geçerek onlar için "muvahhid" kavramını önermekteydi. Tersi bağlamda Negri ile Hardt'ın "çokluk teorisini" akla getirecek bir kavrayışla, "birlik içinde çokluk, birliğe vücut veren unsur veya vücudun azalarından bir aza" olarak da formüle edilebilecek bu arayış, Ermenileri "xulam" olarak kodlayan geleneksel Kürt aristokrasisinin kadim yasası ile geleneksel İslâm hukukunun zımmi kategorisinin dışında bir statüydü. Ermenilerin hakları noktasında Nursi'nin fikirlerinin maksimum marjı "onlara zulmetmemek ve rahat bırakmaktan ibaret" olan yatıştırıcı bir söylemdi. Nursi genel olarak Ermenilerle ilgili söylediği bu çerçeveye dünya savaşına kadar sadık kalacaktır. Ne var ki dünya savaşı sonrasında bir zamanlar sunduğu Ermenilerle ittifak fikrini tamamen bir kenara bırakıp Ermenileri "düşman" olarak kodlayan sert bir ideolojik söyleme geçmiştir.

GARNİZON MEDRESE

Nursi, Van'da bulunduğu 1913 yılındaki hayatını anlatırken "...eski Said'in talebeleri üstadlarıyla şiddet-i alakaları fedailik derecesine geldiğinden Van-Bitlis tarafında Ermeni komitesi, Taşnak fedaileri çok faaliyette bulunmasıyla Eski Said onlara karşı duruyordu, bir derece susturuyordu"[18] demekteydi. Van hayatına şahit olanların tanıklığına bakılırsa bu dönemde ders verilen medrese bir silah sergisi kıvamında dekore edilmişti ve müfredatın içinde askerî eğitim de vardı, eğitimi ise bizzat Nursi vermekteydi. Nursi'nin burada söylediklerini yorumlayan biyografi yazarları açık bir şekilde olan biteni ters yüz etmektedir. Badıllı hiçbir maddi gerçekliği olmayan bir ifadeyle "Bitlis hadisesinin meydana geldiği sene içinde Ermeni hadiseleri de baş gösterdi"[19] derken bir başka biyografi yazarı ise olayı büsbütün çarpıtarak bu dönemde terör eylemlerinin artarak durumun kötüleştiğinden bahseder.[20] Ne var ki bu yorumların hiçbirisi doğru değildi ve olayın örgüsü çok başkaydı. Bilindiği üzere bilhassa Balkan savaşlarında Ermenilerin İttihatçı basın tarafından iç düşman olarak siyasal şiddetin hedefine konmaya başlanması neticesinde Taşnak-Ramgavar ve Hınçaklar durumun vahametini görüp özsavunma için ortak karar aldılar.[21] Devlet, Ermeni örgütlerin aldıkları bütün kararlardan haberdardı ve muhtemelen alınan bu karara karşı bölgedeki yetkilileri uyarmıştı. Nursi'nin devletin merkez yöneticileri ile yereldeki devlet otoriteleriyle irtibatı devam ettiğinden bütün bu gelişmelerden haberdardı.[22] Ezcümle Nursi'nin bu dönemi anlatırken silahlanma nedeni olarak bahsettiği hadiseler, Ermeni kaynaklarda altı çizilen "öz savunma" meselesiyle bağlantılıydı. Tüm bu anlatılana bakılırsa Nursi, devlet içindeki bir kesimle bağlantılı olarak Ermeni gruplara karşı silahlı bir mücadele için silah depolamış, askerî eğitim vermiş ve nihayet paramiliter bir örgütlenmeye gitmişti.

16 Nursi, *a.g.e.*, s.114.

17 Nursi, *a.g.e.*, s.107.

18 Said Nursi, *Şualar*, s. 488, Envar Neşriyat. Molla Hamid ise o dönemi anlatırken Ermeni gençlerinin şehir içi taşkınlıklarının Müslüman ahaliyi huzursuz ettiği için bu tür taşkınlıklarda bulunanlara karşı bir tür kolluk gücü olarak asayişi sağladıklarından bahseder. Atasoy, s. 57.

19 Badıllı, s. 368.

20 Weld, s. 174.

21 Arsen Avagyan-Gaidz F. Minassian, *Ermeniler ve İttihat Terakki*, s. 115.

22 Badıllı, Nursi'nin bu dönemde İslâm'ın geleceği için kumandan ve padişahlarla görüştüğünden bahseder. s. 369.

HARP VAİZİ

Nursi'nin talebelerine yaklaşan savaş felaketini haber vermek dışında savaş kararını nasıl karşıladığına dair değişik iddialar söz konusudur. Sahih olduğu şüpheli bazı kaynaklar Nursi'nin cihat ilan eden fetvayı hazırlayan ekibin içinde yer aldığına değinse[23] de bu iddialara karşı temkinli olmak gerekir. Buna karşılık aşağıda değinilecek bir dizi veri baz alındığında Nursi'nin savaş kararına karşı temkinli hareket ettiği veya hiç değilse ateşli bir destek sunmadığı iddiası daha doğru görünmektedir. Hatta Nursi'nin savaşın başında vaizlik pozisyonu ile cephe gerisi faaliyet yürütmesi onun bu savaşın karakteri konusunda bile yeterince ikna olmadığına yorulabilir. Kardeşi Abdülmecit'in anlattığına bakılırsa Nursi, savaş başladığında Van'dan Erzurum cephesine giden yirmi beş bin mevcutlu fırkaya vaiz tayin edilerek Kafkas cephesine gitmişti.[24] Buradaki anlatımdan onun "vaiz tayin edilmesinin" devletin bir tasarrufu mu yoksa kendisinin mi bir tercihi olduğu net değildir. Nursi'nin çoğu zaman birlikte hareket ettiği bölgedeki diğer aktörlerin savaş sırasındaki konumlarını hatırlamak da bu manada bir fikir verebilir. Sözgelimi Norşinli Şeyh Hazret, Şeyh Mahmude Zoqeyde, Küfrevi şeyhi, Arvasi şeyhleri, Gaydalı şeyhler olmak üzere Nakşî şeyhlerin neredeyse tamamı bu dönemde müritleri ile birlikte Kafkas cephesine geçerek Osmanlı'nın yanında bilfiil savaşa girmişti. Savaş başladığında Kürt ağa ve şeyhlerinin ekserisi silahıyla cepheye savaşmak için giderken Nursi'nin eline silah alıp savaşmak yerine cepheye gidenleri ajite etmeye gitmesinin bir anlamı olmalıdır.

Bu döneme ait diğer kaynak ise yeğeni Abdurrahman'ın anlattıklarıdır. Ona bakılırsa Nursi bütün öğrencileriyle beraber "mecburiyetten" harbe katılarak Pasinler cephesinde büyük musibet ve felaketlere uğradı.[25] Oysa kardeşi Abdülmecit'in bir kitap arkasına yazdığı ekte Nursi bütün talebeleriyle değil yalnızca Mele Habib ile birlikte Erzurum cephesine gitmişti.[26] Burada Nursi'nin savaşı nasıl gördüğüne dair bir parça yorum da görmekteyiz. Abdurrahman'ın anlatımı doğruysa eğer Nursi, "savaşa katılmayı kutsal bir görev olarak görmüştü."[27] Abdurrahman'ın gerek talebe sayısı konusunda verdiği yanlış bilgi, gerek Nursi'yle âlâkâlı olarak hem savaşı kutsal gördüğünü belirtmesi hem de bu arada "mecburiyet" kavramını aynı anda kullanması, verdiği bilgilere ihtiyatla bakmamızı gerektirmektedir. Bu anlatımı doğru kabul etsek bile Nursi'nin hangi aşamasından itibaren savaşı kutsal gördüğü müphemdir. Abdurrahman'ın burada kullandığı "mecburiyetle" ibaresini bir başka biyografi yazarı olan H. Muksi'nin anlatımlarıyla birlikte okuduğumuzda karşımıza ilginç bir tablo çıkar. H. Muksi'nin anlatımına bakılırsa Nursi, savaşa karşı pek de gönüllü değildi. Eğer Muksi'nin dediği doğru ise bu durumda Nursi'nin vaiz olarak cepheye gitmesinde bu gönülsüzlüğün payı akla gelmektedir.[28] Mamafih, Abdurrahman'ın, Abdülmecit'in bahsettiği vaizlik meselesine değinmemesi enteresandır. Fakat ordudaki başka kaynaklar Nursi'nin süvari kolordusunda nasihat-vaaz için görev yaptığını belirttiğinden Abdülmecit'in anlatımları doğru görünmektedir. 33-34. Fırka komutanının tanıklığına bakılırsa süvari kolordusundaki dağınıklık pek iç açıcı değildi ve ordunun toparlanması için Nursi çağrılmıştı. Ancak Nursi'nin tesirli vaaz ve nasihatleri bile durumu kurtaramamıştı.[29]

Bunların yanı sıra Nursi'nin ne dediğine de bakmak gerekir. Onun savaşa dair nadiren konuştuğu zamanlarda vaizlik konumundan bahsetmemesi dikkat çekicidir. Nursi, bilhassa devlet katına/kamuoyuna kendini anlatmak durumunda kaldığında harbi umumide gönüllü alay kumandanı olarak iki sene çarpıştığını, ordu kumandanı ve Enver paşa takdiratı altında kıymetli talebele-

23 Bu tür iddiaları genelde Cemal Kutay ve onun takipçileri ileri sürmektedir.

24 Badıllı, s. 375.

25 Badıllı, s. 375.

26 Badıllı, s. 375, Talebesi Ali Çavuş ise iki talebesi ile birlikte gittiğini iddia eder. Atasoy, s. 59.

27 Abdurrahman'dan aktaran Canlı, s. 215 vd.

28 Nursi 1923'te yazdığı bir eserde muhalefetin haksız olarak savaşa girildiği iddialarına kızdığı gibi, bir başka eserinde "ben tokadımı Antranik ile beraber Enver'e, Venizelos ile beraber Said Halim'e vurmam" diyerek İttihatçılara da kızgın olduğunu belirtir.

29 33. Ve 34. Süvari Fırka Komutanı Aziz Samih'ten aktaran Canlı-Beysülen, s. 216.

rini feda ettiğini yazma gereği duymuştu.[30] Fakat bu ifşaatın gerçekliği, Nursi'nin bu dönemi araçsallaştırma gereği duyması sebebiyle şüpheyle karşılanmalıdır. Kendisi üzerinde baskıların arttığı, kitlelerin kendisine şüpheyle baktığı zamanlarda Nursi, "tolere edilmesi" veya belli limitler dâhilinde "müsamaha görme" bağlamında bu dönemki yaşamını bir ispat vesikası olarak kullanmış gibi görünmektedir.

PASİNLER CEPHESİ

Erzurum vilayeti I. Dünya Savaşı'nda Ruslarla Osmanlılar arasındaki çatışmaların yoğunlaştığı bölgeydi ve stratejik açıdan büyük önem taşıyordu.[31] EDF'nin son kongresini Erzurum'da yaptığını düşündüğümüzde, İTC'nin esas adamlarını görünürde kongre takibi ve Taşnakçılarla pazarlık için bölgeye göndermesi burasının fiilen bir çatışma alanı olduğunu gösteriyordu. Bölge esasen Tortum'da karargâh kuran 3. Ordu'nun geri hizmetlerini barındırmaktaydı. Enver Paşa, bu ordunun başına soykırımda spektaküler bir rol oynayan sınıf arkadaşı Mahmut Kamil Paşa'yı atamıştı.[32] Ayrıca Erzurum valiliğine de Nursi'nin yakın ahbabı Tahsin Bey getirilmişti. Pasinler bölgesi Teşkilatı Mahsusa'nın reislerinden Bahaettin Şakir'in görev alanında idi ve onun öncülüğünde Kafkasya'da cephe gerisinde karışıklık ve isyan çıkarmak için kurulan Kafkas İhtilal Cemiyeti'nin de etkinlik sahasındaydı. Rus ordusu savaşın başlarında Pasinler bölgesini de içine alan bölgeye ilerlemişti fakat Aralık 1914 boyunca ordunun geri çekilmesine paralel olarak 12.914 kişiden oluşan Pasinler Ermenisi'nin Rus ordusunun peşinden yurtlarından ayrılmak zorunda kaldığını görmekteyiz.[33] Ne var ki aşağı Pasinler köylerinin nüfusu dört bin civarındaydı ve bu köylerin halkı Mart 1915 yılının sonunda "sınıra çok yakın yaşadıkları ve Ermenilerden kuşkulanmak için haklı nedenlerin olduğu" bahanesiyle tehcir edildi.[34] Bir tanığın anlatımına bakılırsa Pasinler Ermenilerini öldüren Enver'in ordusuydu ve bu ordu Basen'e (Pasinler) saldırarak katliam yapmıştı. Tanık ayrıca kaçarken yol boyunca öldürülmüş insanların cesetleriyle karşılaştıklarından bahsediyordu.[35] Zaten Vali Tahsin Bey'in Dâhiliye nazırına yolladığı bir telgrafa göre, bölgeyi Ermenilerden arındırmayı hedefleyen ilk operasyonlarda ordu önemli bir rol oynamaktaydı.[36]

Pasinler cephesine vaiz olarak gelen Nursi'nin büyük olasılıkla Kasım 1914 ile Van'ın Rusların denetimine girdiği Mayıs 1915 tarihinin öncesine kadar burada kaldığı iddia edilebilir. Nursi'nin bu cephedeyken vaizlik görevinin dışına çıkarak eline silah alıp çarpıştığına dair işaretler de mevcuttur. Bizzat Nursi'nin anlatımına bakılırsa Mele Habib ile birlikte Ruslara hücum niyetiyle ileri atıldıkları görülmektedir.[37] Ezcümle Nursi'nin Mart ayı boyunca Pasinler kırsalındaki cinayetlere, talanlar ve benzeri soykırım fiillerine tanıklık ettiği açıktır. İlaveten orduda vaizlik görevini yaparken onlarca Ermeni askerin silah altına alındıktan sonra katledildiğini biliyor olmalıdır. Nursi'nin katliamlara tanık olmaktan öteye giderek soykırım fiillerine bilfiil iştirak ettiğine dair somut bir veri bulunmamaktadır. Fakat yine de Nursi'nin buradayken bazı durumlarda eline silah alması kafa karıştırıcı bulunabilir. Pasinler cephesinde büyük musibet ve felaketle karşılaştığını ve de harbin Osmanlı aleyhine geliştiğini sebep gösteren Nursi bu dönemi anlatmaktan kaçındığı[38] için olan biteni tam olarak bilmek mümkün değildir. Esasen bu ketumluk sadece ona özgü değildir, Kürt dinî liderlerinin ve aydınlarının neredeyse tamamı bu dönemde Kafkas cephesindeydi. Ve ilginç bir şekilde bu kişilerin de tıpkı Nursi gibi döneme dair anlatımlarına eşlik eden şey kesin bir dilsizlik ve tanıklıktan kaçınma çabasıdır.

Biyografi yazarlarının anlattıklarına bakılırsa

30 Nursi, *Mektubat*, s. 88, Zehra Yayıncılık, Şualar, s. 476, 496, Envar Neşriyat.

31 Raymond Kevorkian, *Ermeni Soykırımı*, s. 405, İletişim Yayınları.

32 Kevorkian, s. 405.

33 Kevorkian, s. 408.

34 Kevorkian, s. 408.

35 Haykazyan'ın tanıklığı, Verjine Svazlıyan, *Ermeni Soykırımı*, s. 335, Belge Yayınları.

36 Kevorkian, s. 410.

37 Fakat burada anlattığı kimi ifadeler bir tür gösteri kıvamında olduğu için savaşan unsurlarını motive etme amaçlı da olabilir. Bediüzzaman Said Nursi, *Emirdağ Lahikası*, s. 377, Envar Neşriyat.

38 Abdurrahman'dan aktaran Canlı-Beysülen, s. 216.

Nursi, savaş bütün acımasızlığıyla devam ederken Pasinler cephesinden Van'a dönüp medresede ders vermeye başlamıştı. Neden ordu içindeki görevini sürdürmedi veya ordu içinde vaizlik müessesinin işe yaramadığını gördüğünde neden cephede kalıp bizzat savaşmak yerine cepheden ayrılıp Van'a geri dönmeyi tercih etti? Genelde biyografiler ketum davrandıkları için sebebini anlamak güç olsa da Nursi'nin "ya savaşın gidişatından ya da savaşın yürütülüş biçiminden" rahatsız olarak cepheden ayrılması olasıdır.

VAN

Nursi, Van'da ders başındayken 1915 Nisan ayı boyunca Van'da Ermeniler ciddi bir direniş sergiliyordu. Eğer biyografilerin anlattığı doğru ise Van direnişi sırasında Nursi tamamen hareketsiz kalarak olayları izlemekle yetinmişti. Nursi'nin izleyici kaldığı manzara sadece Van merkezde "mukatele" formatındaki hadiseler değildi, vilayetin sınırları içindeki bütün yerleşim yerlerindeki Ermeni halkı açık bir hedef olarak katlediliyordu. Bu kargaşadan yararlanan Rus ordusunun Van'ı ele geçirmesi de an meselesiyken, Nursi'nin bütün bu olan bitene seyirci kalması nasıl yorumlanmalıdır?

Oysa Nursi, öteden beri Nakşi dinî liderlerinin teoloji-politiğinin içinde yetişen biri olarak Kürdistan'ın Rusların eline geçme ihtimaline karşı müteyakkızdı. İkincisi savaşın başlamasına yakın bir vakitte Nursi, medresesini kışla haline getirirken gerekçesini Taşnakçıların silahlı aktivizmine karşı koymak olarak belirtmişti. Üçüncüsü uzunca bir süreden bu yana Van'da yaşamaktaydı ve Van'ın Rus ordusunun eline geçmesi an meselesiydi, dahası Van valisi ile aralarında eğitim/hocatalebelik üzerinden bir bağ da vardı. Bütün bu gerekçeler ortadayken Nursi'nin proaktif bir şekilde davranarak cepheye en önde gidenlerden biri olması beklenirdi. Ne var ki eğer biyografiler doğru söylüyorsa Nursi beklentilerin aksine bir karar alarak neredeyse tamamen hareketsiz kalmıştı. Bu hareketsizliğinin nedenine dair elimizde bir veri yok. Nursi her ne kadar Ermeni direnişi hadisesine müdahil olmayıp medresesinde ikamet ediyorsa da A. Rahman'ın yazdığına bakılırsa bu süre içinde çoluk çocuğa dokunulmaması için herkesi ikaz ediyordu.[39]

Van, Rusların eline geçtiğinde A. Rahman'ın anlattıklarına bakılırsa Van Kalesi'ne çekilerek direnme kararı almıştı ve gerekirse çatışarak ölmeye hazırdı. Fakat dostu olan valinin ısrarı üzerine burada kalıp Ruslara direnmekten vazgeçmişti.[40] Bu andan itibaren Nursi'nin sivilleri ve muhacirleri koruma pozisyonuna geçerek onlarla ilgilendiği anlatılmaktadır.[41] Van'ın düşmesi Nursi'nin hareket stratejisi için yeni bir durum gibi görünmektedir. Nursi artık (eğer varsa) savaş konusundaki müstereddit halini ve savaş dışı konumunu bir kenara bırakıp eline silah alarak milis komutanı sıfatıyla cepheye geçmiş olmalıdır. Nursi'nin eline silah alıp muharip bir komutan olarak cepheye gitmesinde Van'ın düşmesi ve Bitlis'in düşme olasılığı büyük rol oynamışa benzer. Bir kaynağa bakılırsa Van'ın düşüşünden sonra eline silah alan Nursi'nin emrindeki milis sayısı 300'ü buluyordu.[42] Silahı eline alıp milis komutanı olarak cepheye döndüğünde bir iddiaya göre ikili bir strateji izlemişti. Bir yanıyla milis komutanı olarak direniş örgütlüyordu; öbür yanıyla ulema olarak sivillerin katledilmesine mani olmaya çalışıyordu.[43]

NOGALES'İN DEKLANŞÖRÜ

Van'da bulunan Nogales'in verdiği bilgiler kadar çektiği fotoğraf da kritik öneme sahiptir. Onun çektiği fotoğrafa bakıldığında fotoğrafın çekildiği yerin büyük ihtimalle Van Kalesi dolaylarında olduğu görülmektedir. Zira kadrajda insanların yanı sıra tarihî eser kalıntıları da görülmektedir. Fakat kadraja girenlerin içinde Nursi'nin olup olmadığı sorgulanmalıdır. Anaakım Türkçü-Nurcu fraksiyonlar, çekilen bu fotoğraf karesiyle üstadlarının destansı biyografisine emsalsiz bir kanıt bulduklarını düşünerek söz konusu kareyi sorgusuz sualsiz dolaşıma soktular.[44] Oysa Noga-

39 Badıllı, s. 375.

40 A. Rahman'dan aktaran Badıllı, s. 376.

41 Badıllı, s. 376, Canlı-Beysülen, s. 218 vd.

42 Şahiner'den aktaran Cilasun, s. 186.

43 Canlı-Beysülen, s. 219.

44 Fotoğrafı dolaşıma ilk sokan kişi bu cenahtan Suendam Pirim'dir. Pirim, söz konusu fotoğrafı Nursi'nin belgeselini çekerken Nogales'in kitabında bulduğunu söyler. Bu fotoğra-

les'in kitabında neşredilen fotoğraf karesi ile değişik platformlarda yayımlanan diğer fotoğraflarına bakıldığında anılan kişinin Nogales'in bizzat kendisinin olabileceği de akla gelmektedir. Daha da önemlisi Nogales'in arşiv belgelerini yayımlayan değişik platformlar bahse konu fotoğrafın altına şu notu döşemektedir: "Yazar, Ermenistan'ın başkenti Van çıkartması sırasında, Kürt özel görevlilerinin ortasında."[45] Bu notun iliştirildiği fotoğraftaki kişi Nogales'in belgelerini yayımlayanlara göre Nogales'in bizzat kendisi. Fakat Nursi'yi kahramanlaştırma iştiyakındaki Nurculara bakılırsa aynı resimde işaret edilen kişi Nursi'den başkası değil. Hasılı, fotoğraftaki kişinin kimliği hiç değilse muğlak göründüğü için bu enstantaneye ihtiyatla bakarak belge yorumlanmalıdır.

Fotoğraftaki kişinin Nursi olabileceğini düşünerek bahse konu kareyi yorumladığımızda ise karşımıza değişik opsiyonların çıkacağı açıktır. Bir kere kale yakınlarındaki Horhor Medresesi öteden beri Nursi'nin öğrencilerine eğitim verdiği bir dershaneydi. Eğer fotoğrafın çekildiği yer Van Kalesi ise Nursi'nin bu sıralarda Pasinler cephesinden dönüp talebeleriyle ders yaptığı Horhor'da bulunması akla daha yatkındır. Fotoğrafın Van Kalesi'nin yakınlarında çekildiğine dair bir başka güçlü olasılık ise Nogales'in Van Kalesi'ne çıkıp oraya top yerleştirdiğini ifade etmesidir.[46] Diğer bir ihtimal ise resmin çekildiği yerin şehrin biraz dışındaki Erek Dağı'nın bulunduğu mıntıka olmasıdır. Esasen Ermenilerin ikamet ettiği Arçak, Hazeran, Boğazkesen, Şuşants köyleri bir hilal biçiminde Van'ı sarmaktaydı ve bu hilalin kuzey ucu Erek (Varak) Dağı'na dayanıyordu.[47] Kürt süvarileri bu geçitten geçerken sıklıkla soykırımdan kaçan Ermeni muhacirleriyle karşılaşmaktaydı. Nogales, bu geçidin Ermeni komitecilerin başkanı Koyuncuyan'ın denetiminde olduğunu ima ederek buraya yakın yedi kilise manastırından sürekli ateş edildiğini söylemektedir.[48] Bu hat, Van Ermenilerinin kaçış güzergâhı için en elverişli yol olduğundan stratejik açıdan da önemliydi.[49] Vali bu nedenle Erzurum taburu ile saldırarak buradaki savunmayı kırmayı amaçlamıştı. Eğer burası söylendiği gibi Ermeni komitecilerin ateş menzilinde ise burada toplu halde fotoğraf çektirmenin bir mantığı yoktur.

Peki fotoğrafın çekildiği yer neden önemlidir? Fotoğrafın çekildiği yer, eğer Van kalesi ise bu durumda biyografi yazarlarının dediği gibi Nursi'nin medresesinde ders verme olasılığı artmaktadır ama eğer fotoğraf Erek Dağı civarındaysa Nursi'nin Van'da Ermenileri katleden gruplarla iç içe olduğu ihtimali güçlenecektir. Erek Dağı'nda zinde savaşkan güçlerin içinde yer alıyorsa o zaman iki biyografi yazarı A. Rahman ve A. Mecit'in anlattığının tersine Nursi, medresede ders yapmayıp Van'da Ermeni direnişçileri ile çatışıyor olmalıdır. Ve eğer Erek Dağı'nda resim çektirdiği vakiyse bu durumda Erek Dağı'na yakın Sabağ ve Şuşantz köylerindeki Ermenileri kılıçtan geçiren grubun içinde olma ihtimali ortaya çıkmaktadır.

Nogales'in bahsettiği 200-300 kişilik süvari birliği meselesinde ise bu birliğin Teşkilatı Mahsusa'ya bağlı kasaplar taburu olması ihtimali yüksek görünmektedir. Zira Cevdet Bey'i kızdıracak[50] kadar otonom ve katliamcı bir birlik olarak Van kırsalındaki Ermeni köylerinin yıkımı için özel olarak görevlendirilmiş izlenimi vermektedir. Öyle ki Sabağ köyündeki Ermenileri Laz taburuyla kılıçtan geçiren birlik de yine bu süvarilerdi.[51] Bu birliğin köylerdeki talanist motivasyonunu düşündüğümüzde bunların kasaplar taburu olma ihtimali güçlenmektedir. Her ne kadar bu birliğin

fı sorgusuz sualsiz kabul eden nurcular bu kareyi "işte cephedeki Said Nursi fotoğrafı" biçiminde bir kahramanlık öyküsü olarak sundu. Bu başlığa eşlik eden yorum ise Nursi'nin Keçe Külahlılar birliği içinde bu pozu verdiğiydi. Bkz. http://www.risalehaber.com/iste-cephedeki-said-nursi-fotografi-112158h.htm. Bu haber kısa sürede bütün Nur camiasını ayağa kaldırmaya yetse de referans verilen kaynakta ne Nursi'ye ne de Keçe Külahlılara ait bir atıf vardı.

45 https://m.taringa.net/posts/info/18958503/El-Militar-Latino-mas-Famoso-de-la-Primera-Duerra-Mundial.html, Bahse konu site *Wikipedia*'ya göre Latin Amerika'daki 4. büyük network platformu. Ayrıca bkz. http://yavuztellioglu.blogspot.com.tr/2015/08/fue-un-heroe-de-la-primera-guerra.html İngilizce-İspanyolca çeviriler için Enise Askın'a, fotoğraf için değişik opsiyonların da olabileceğini hatırlatan Ekrem Malbat'a müteşekkirim.

46 Rafael de Nogales, *Osmanlı Ordusunda Dört Yıl*, s. 70, Yaba Yayıncılık.

47 Nogales, s. 67.

48 Nogales, s. 73.

49 Kevorkian, s. 455.

50 Nogales, s. 73.

51 Nogales, s. 75.

kasaplar taburu olma ihtimali güçlü olsa da birliğin, Hamidiye süvarilerinin mi olduğu, gönüllü milislerden müteşekkil mobil unsurların mı olduğu veya ismi Nursi ile özdeşleşmiş Keçe Külahlıların birliği mi olduğu net değildir. Netice itibariyle Nogales'in çektiği fotoğraf değişik açılardan spekülasyonlara açık kapı bırakmaktadır. Biyografi yazarları Nursi'nin Van'da kaldığı süre boyunca savaşa katılmadığını söylemişlerdi. Eğer bu bilgi doğruysa ve şayet fotoğraftaki kişi de Nursi ise bu durumda onun silahlı unsurların içinde neden yer aldığı izaha muhtaçtır.

MOLLA SAİD MESELESİ

Van'ın düşmesiyle birlikte Nursi'nin Bitlis'e geçtiği anlaşılmaktadır. Vestan'da kimi çatışmalara katıldığı anlatılıyorsa da bu çatışmaların ayrıntısı hakkında net bilgiler yoktur. Bu arada soykırım bahsinde ele alınması gereken en önemli belge, Kudüs Ermeni patriğinde bulunduğu iddia olunan bir belgedir. Mahut belgede Bitlis'te soykırımda rol alan Molla Said isimli birisinden bahsedildiği iddia edilmektedir. Bu kişinin Said Nursi olup olmadığını tespit etmek önemlidir. Bununla birlikte Kürtler arasında ve hususen bu mıntıkada Molla Said namlı pek çok kişinin olduğunu da unutmamak gerekir.[52] Bu yüzden isim benzerliğini akılda tutarak buradaki soykırım sürecinin seyrine bakılmalıdır. Bitlis'teki katliamların öncesinde vali Mustafa Abdülhalık ile Dr. Nazım, Nisan ayı sonunda uzun bir görüşme yapmışlardı. Nitekim bu toplantıdan hemen sonra Bitlis'te üç yerel Ermeni lideri asılmıştı. Fakat valinin ve Dr. Nazım'ın Bitlis katliamını organize etmeleri için ellerinde az sayıda kişi ve kısıtlı araç vardı. Van'dan Vali Cevdet'in 8 bin kişilik kasaplar taburu ile geri çekilmesi ve dahi Halil Kut Paşa'nın emrindeki kuvvetlerle doğu Dicle vadisinde birleşmeleri,[53] Bitlis için düşünülen katliam planları için elverişli bir ortam sağladı. Nogales, Siirt yolunda Bitlis'teki katliam planlarının hazır olduğunu ve buna başlamak için Halil Kut Paşa'nın emrini beklediklerini anlatır.[54] Belli ki soykırım planları önceden yapılmış, kimin nereye nasıl vuracağı belirlenmişti. Talat Paşa'nın kayınbiraderi olan vali Mustafa Abdülhalik haftalar boyunca saldırgan bir kısım Kürtleri ve diğer çetecileri toplamakla meşguldü. Topladığı adamları Teşkilatı Mahsusa komutanı Behçet Bey'in emrine vererek soykırım için hazırlık yapıyordu. Sonuç itibariyle Nogales'in vali Mustafa Abdülhalik'ten aktardığına göre Bitlis'te katliam emrini bizzat Halil Paşa vermişti, bu şekilde Temmuz sonuna kadar Bitlis vilayetinin Ermenileri haritadan silinecekti.[55]

Bütün bu anlatılanlardan sonra Nursi'nin katliamlara dâhil olup olmadığına bakabiliriz. Yukarıda da belirtildiği üzere bu konuda en kayda değer iddia Bitlis'te katliama karışanların listesi içinde Molla Said isimli birisinin adının geçmesidir. Bu iddianın esas kaynağı Kudüs patrikliğinde bulunan bir evrak olduğu anlatılmaktadır. Bu evrakın muhtevası, yazanın kimliği, anlattıkları hikâyenin maddi olgularla uyumlu olup olmadığı meselesine bakmak için evrakı referans veren kaynaklara bakıldığında bu konunun askıda bırakıldığı görülmektedir. Esasen bu evrakı dolaşıma sokanların elinde bile bu belgenin bir örneğinin olmaması dikkat çekicidir.[56] Fakat ne olursa olsun Nursi bu sırada Bitlis'teydi. Hatta Badıllı'nın anlattığına bakılırsa Nursi ilkin Bitlis'te Rus işgali olasılığına karşı "halkın kuvve-i maneviyesini takviye ile nasihate"[57] koyulmuştu. Burada Norşinli Şeyh Hazret'in bir halifesinin de bu sırada Nursi'yi Bitlis'te gördüğüne tanık olmaktayız. Bu tanığa bakılırsa Nursi, devletin Ruslara karşı savaşmak istemediğini düşünerek, bu karara tepki duymuş ve yanındaki iki talebesi ile

52 Nitekim Bitlis'te Rus ordusuyla meydana gelen çatışmada teslim olmak zorunda kalan Nursi'nin yanında bulunan Ali Çavuş isimli talebesi teslim anını anlatırken bile o esnada orada bulunanlardan birisinin ismi Molla Said'dir. Canlı-Beysülen, s. 226.

53 Kevorkian, s. 472.

54 Nogales, s. 102.

55 Kevorkian, s. 474.

56 Bu belgeyi kitabında kaynak olarak ilk kullanan Kevorkian'dır. Yakın bir zaman önce belgenin bir örneğini Kevorkian'dan talep etsem de Kevorkian bu belgenin kendisinde bulunmadığını belirtmiştir. Belgeye göre İlikzade Abdurrahmanoğlu, Şemseddin Şamo, Yaralzade Mehmet Salih, İbrahimzade Hacı Abdülgani, Yusuf paşazade Musa efendi, Hacı Melikzade Şeyh Abdülbey efendi, Küfrevizade Şeyh Abdül bey efendi, Haznodarzade Tevfik efendi, Kadri Şeyh Hacı İbrahim, Terzi Nadirzade Hacı Şemseddin, Fuadağazade Hacı Şemseddin, Karsondlizade Hacı Kasım, Karsondlizade Hacı Fato ve Molla Said gibi Kürt aşiret, eşraf ve din adamları da bu soykırımlarda rol almıştı. Kevorkian, s. 481.

57 Badıllı, s. 383

şehirde direneceğini söylemişti.[58] Dolayısıyla belgenin zaman ve yer konusundaki iddiası ile Nursi'nin bu zamanda ve yerde bulunması çakışmaktadır. Diğer bir ifadeyle Temmuz ayı boyunca Nursi, Ermeniler şehir merkezinde Halil Paşa'nın emriyle katledilirken Bitlis'teydi. Nursi'nin nasihatte bulunduğu kişilerin bu katliama katılma ihtimali de gözetilmelidir. Diğer bir ifadeyle belgeyi düzenleyenler bu tarz bir olgudan da bahsetmiş olabilirler. Şu durumda bu iddiayı hakkıyla tetkik etmek için belgenin bir örneğine ulaşmak gereklidir. Bu belgeyi tanzim edenlerin kim olduğu, belgenin nerede düzenlendiği, belgedeki olguların maddi gerçekle uyumlu olup olmadığı gibi durumlara bakılmalıdır. Eğer belge sahihse, olayların anlatımı maddi olgularla uyumlu ise, katliama maruz kalan tanık beyanı varsa bu durumda tanık anlatımını mutlak karine kabul edip Nursi'nin bu katliama karıştığını tespit etmek gerekir.

Burada biyografi yazarlarının ittifakla anlattığı bir başka olay yine kafalarda soru işareti bırakmaktadır. Nursi, teslim olmaya niyetlendiğinde bir talebesini ulak olarak Ruslara göndermişti. Gönderilen talebesine "git ve teslim ol, Ermenilerin eline geçme, biz de sonra teslim oluruz"[59] şeklindeki ifadesi ilginçtir. Nursi'nin Ermenilere değil de Ruslara teslim olmak istemesinin altında yatan sebep neydi? Onun, mütehakkim bir Kürt kibri ile hareket ederek Ermenilere teslim olmasını gururuna yedirmediği iddiası yabana atılamaz. Fakat savaş ortamında belli merkezlerde sivil katliamlar gerçekleştiren Ermeni birliklere teslim olmayı can güvenliği bağlamında riskli görmesi de olasıydı. Her ne olursa olsun Nursi'nin kapı komşusu olan Ermenilere değil de ideolojik baş düşman olarak kodladığı Ruslara teslim olmak istemesinin bir anlamının olduğu da açıktır. İlaveten en az iki talebesinin tanıklığına göre Nursi, Bitlis'te Rus askerlere teslim olduğunda Ermeni gönüllüler teslim anında ona saldırmak istemişlerdi. Ermenilerin taşla ve tüfekle Nursi ve talebelerine saldırısını Ruslar araya girerek önlemişti. Başka bir tanığın anlattığına göre Ruslar, Nursi'yi teslim alıp başka yere naklettiğinde bile yine Ermeni milisler saldırı girişiminde bulunmuşlardı. Son bir tanık ise Nursi'nin Bitlis'ten Van-Erçek'e Ruslar tarafından götürüldüğünde bile hâlâ burada Nursi'yi tanıyan Ermenilerin onun başına üşüşerek küfür ve hakaretlerde bulunduğunu belirtmektedir.[60] Hizan bahsinde biyografi yazarları ittifakla Ermeni milislerin, Nursi'nin Ermeni sivilleri koruyan pratiğini öğrendiklerinde onun bu güzel davranışından ibret aldığını belirterek onun silahlı Ermeniler üzerinde bile karizmatik bir etki bıraktığından bahseder. Oysa teslim sürecinde gerek Bitlis'te gerekse Van'da Nursi'yi tanıyan Ermeni milislerin ona sempati beslemekten öte onu hasım olarak gördüklerini öğreniyoruz. Bu paradoksun nedeni konusunda biyografiler bize hiçbir şey söylemese de burada iki şey akla gelmektedir. Ya Nursi, etkili bir silahlı milis komutanı olarak savaş enstantanelerinde karşı karşıya geldiği Ermeni milislere ciddi zararlar vermiştir. Ki bu durumda Nursi'ye duyulan tepkinin sebebini savaşın sonucuyla bağlantılı olarak yorumlayabiliriz. Gerçekten de Ermeni milisleri savaş boyunca kendilerini ve Rus ordusunu hırpalayan Kürt silahlı unsurlarına karşı ayrı bir motivasyonla savaşıyordu. Ya da Nursi belli mıntıkalarda soykırım fiillerine iştirak ederek Ermeni katliamlarında rol oynamıştı. Bu durumda Nursi'ye duyulan aşırı tepkilerin sebebi soykırım cürümleriyle bağlantılı olmalıdır. Sebebi ne olursa olsun Nursi'yi tanıyan Ermenilerin ona saldırma teşebbüsünde bulunmasının arka planında yatan olay ve olguların soykırımla bağlantısı ciddi bir şüphe kaynağıdır.

SOYKIRIM EKONOMİSİ

Nursi'nin Bitlis'te soykırım fiillerine iştirak etmiş olabileceğine dair diğer bir tartışma ise talanizmle bağlantılı bir meseledir. Buna göre Ali Çavuş isimli tanık, kendisinin yanı başında vurulan Nursi'nin hem talebesi hem de yeğeni olan Ubeyd'in "..Ali koş kemerimden altınları ve üzerimdeki elbisemi al, gavurların eline geçmesin"[61] dediğini aktarır. Gerçekten de Arendt'in de altını çizdiği üzere soykırım gibi muazzam bir kötülüğün doğal ve kabul

58 Şeyh Muhammed Asım Oxini, Birketü-l Kelimat Menkıbeler Havuzu, Avesta Basın Yayın.

59 Atasoy, s. 69.

60 Atasoy, s.79 ve 83.

61 Badıllı, s. 388.

edilebilir bulunduğu bir ortamda, talan ve gasp gibi görece daha kabul edilebilir başkaca kötülükler bu sıralarda her tarafa uzanmıştı. Ve gerçek şu ki bunlar kötülükten bile sayılmıyordu. Tam da bu nedenle Ermenilerin katledilmesine eşlik eden muazzam bir talan ekonomisi hastalık gibi çoğu kimseye bulaşmıştı. Bloch'un bir meslek örgütlenmesi,[62] Anderson'un yağmacı militarizm[63] olarak işaret ettiği bu spesifik talanizmin hedefinde toprak fethi değil, menkul malların mülkiyeti için insan bedeninin fethi söz konusuydu. Bu sebeple yeğeninin üzerinde altın çıkması meselesi ciddiye alınmalıdır. Zira bir kısım Kürt talanistini esasen Ermenileri öldürmeye motive eden amil tam da kurbanlarının üzerindeki eşya, giysi ve olası kıymetli menkul mallardı. Yeğeninin üstünde altın çıkması meselesinde başkaca yan olgulara da bakmak gerekebilir. Nursi savaşın hemen öncesinde Horhor Medresesi'ndeki çalışmaları ile toplum içinde talebe çeken bir cazibe odağı haline gelmişti. Talebe sayısının artmasıyla resmî makamlardan beş talebe başına ödenek alıyordu. Kendince uyguladığı iktisat uyarınca altmış öğrencinin iaşesini karşıladığı anlatılmaktadır.[64] Savaşın başlamasıyla birlikte Nursi'nin talebeler için ayırdığı parasını yeğenine emanet ederek yanında taşıması akla gelebilir. Nitekim İstanbul'daki hayatında aynı görevi bir diğer yeğeni olan Abdurrahman'a vermişti. Zira Kürt toplumunda her önde gelen otoritenin ve/veya ağanın kendi iktisadi işlerini yürütmek maksadıyla yakın çevresinden birisini görevlendirdiği bilinmektedir. Ağalar genelde üzerinde para taşımazdı ve bazı durumlarda ağaların kendi hizmetinde bulunan birisine parasını taşıtması bir soyluluk göstergesiydi. Nursi'nin küçüklüğünden beri soylu ağalara meyyal tutumunu düşündüğümüzde böyle bir olasılık yabana atılamaz. Tüm bu anlatılanlar eşliğinde yine de Ubeyd'in bunu katledilen Ermenilerden tedarik ettiğini iddia etmek soykırım ortamını düşündüğümüzde akla uzak bir ihtimal değildir. Bu anlatılan hikâye soykırım fiilleri bağlamında sıkça görülen bir davranış kalıbı olduğu için açık bir şüphe kaynağıdır. Fakat bu durumda bu altını nerede, ne zaman ve hangi yörenin Ermeni katliamından ele geçirdiği meselesini tartışmak gerekir.

HİZAN

Nursi'nin kendi nahiyesine ve doğduğu Nurs köyüne giderek Ermeni milisleri oralardan çıkardığı anlatılmaktadır.[65] Nursi'nin doğduğu bölge olan Spargerd'te (İsparit) 2600 Ermeni'nin yaşadığı 26 Ermeni köyü vardı. Burada esasen yerel EDF lideri olan Lato ile Spagerd nahiye müdürü arasında belli şartlarda bir uzlaşma vardı. Bu sayede milis kuvvetlerinin Ermenilere kötü davranmalarının önüne geçilmişti. Tedbir mahiyetinde EDF lideri Lato, yarı amatör 120 silahlı köylüyü harekete geçirerek Ermenilerin güvenliğini sağlamaya çalışmaktaydı. Mayıs sonunda Van'dan kaçıp bölgeye gelen milis kuvvetleri burayı tehdit etmeye başlayınca Ermeni milis komutanı Dro'nun birliği de kısa süre içinde bölgeye girdi. Rus kuvvetleri de Mayıs sonundan Temmuz başına kadar bölgenin kontrolünü tamamen ele geçirdi.[66] Spargerd bölgesindeki tanık anlatımlarına baktığımızda gerçekten de Van'ın Rusların eline düşmesi ile birlikte bölgeden kaçanların Spargerd'e varmasıyla Kürt-Ermeni ilişkilerinin gerginleştiğini görmekteyiz. Bunu fırsat bilen bir kısım Kürtler talanlara başvursa da buradaki Lato olası bir katliamın önüne geçmişti. Dro'nun bölgeye ulaşmasıyla birlikte buradaki Ermeniler tahliye edilse de Kharkhots köyünden 20 kişi göç güzergâhında çıkan çatışmada öldürülmüştü.[67] Katliamdan kurtulan Hovhanissian'ın tanıklığı ise bize daha çok bilgi sunmaktadır. Bu tanığın anlatımına göre buradaki Müslüman halk hükümet tarafından silahlandırılmıştı, buraya konuşlandırılan mala Şerif Macar liderliğindeki 500 kişilik Koçar birliği köylülere baskı yaptığında bölgedeki Taşnak lideri Lato devreye girip Spargerd müdürü ile konuşunca Koçar birliği buradan gönderilmişti. Bu esnada milis komutanı Dro bölgeye gelerek, bölgedeki Kürt önderlerinden silahlarını teslim etmeleri-

62 Marc Bloch, *Feodal Toplum*, s. 85, Doğu-Batı Yayınları.

63 Perry Anderson, *Antikiteden Feodalizme Geçişler*, s. 73, İletişim Yayınları.

64 Weld, s. 169.

65 Abdurrahman'dan aktaran Canlı-Beysülen, s. 220, Badıllı, s. 376.

66 Kevorkian, s. 481-482.

67 Ter-Nersesyan'ın tanıklığı, *Kedername*, s. 212, Belge Yayınları.

ni önerse de Kürtler buna yanaşmamıştı. Gerginlik artınca Past adlı Ermeni köyü saldırıya uğrayarak sakinlerinin bir kısmı katledildi bir kısmı da esir alındı.[68] Tanık burada Nursi'nin köyünden de bahsetmektedir. Buna göre komutan Dro, Past köyünün başına gelenleri haber aldığında Hand ve Nors (Nurs) isimli Kürt köylerini basarak Abdurrahman isimli bir bey ile birlikte 30 erkeği yakalayarak Moks'a götürmüştü. Dro, Kürtlere haber gönderip Past Ermenilerinin serbest bırakılması halinde elindeki Kürtleri salıvereceğini bildirmişti. Bu sırada katliamdan kurtulan iki Ermeni köylü, Dro'ya ulaşarak Kürtlerin ellerindeki Ermenileri katlettiğini söylemişti, bunun üzerine o da Hand ve Nors erkeklerini süngületip nehre atarak misillemede bulunmuştu.[69] Spargerd'teki katliamdan kurtulan her iki tanık da Nursi'den ve onun milislerinden bahsetmemektedir. Görüldüğü üzere biyografi yazarı A. Rahman'ın anlattığının aksine burada Ermenilerin taarruzu söz konusu değildi. Buna karşılık Nursi muhtemelen kendi köyünün misilleme amaçlı olarak Dro tarafından basıldığını duyduğunda bölgeye gelmiş olmalıdır.

Burada Badıllı'nın "Bir Fransız Yazarın Anlattıkları"[70] başlığı ile kitabına aldığı pasaja da değinmek gerekebilir. Badıllı Fransız bir tarihçiye atıfla kitabına aldığı pasajda özetle Ermeni gruplarının zulmüne karşı Nursi'nin faaliyetlerini destanlaştırma niyetini taşısa da Fransız tarihçinin konuşturduğu tanık anlatımlarının bazı konularda yanlış bilgiler verdiği sabittir. Örneğin tanığa göre Taşnakların İsparit temsilcisi olan Lato olay anında Rusya'dan buraya sızan biriydi. Oysa Lato, uzun süre boyunca buradaydı, yeri yurdu belliydi ve dahası İsparit nahiye müdürü ile dostane ilişkilere sahipti. İkincisi ise Kazardillo diye bir komutandan bahseden tanık, metnin ilerleyen bölümünde Dillo olarak bu ismi kısaltma yoluna gitmişti. Belli ki tanık Ermeni milis komutanlarından Dro'dan bahsetmekte, fakat Dro da Rusya'dan sızan bir Ermeni değildi. Bu iki bilgi hatasının Badıllı'nın referansının inandırıcılığına bir miktar gölge düşürdüğü açıktır. Buna karşılık tanığın "Nurs, Vanink, Ant ve Mezraa-i ant ahalisindeyiz" demesine bakılırsa yukarıda anlatılan olaydan bahsettiği anlaşılmaktadır. Olayın esasına geldiğimizde ise meselenin başrolünde hem Ermeni kaynaklarda hem bu Fransız kaynağında aynı Abdurrahman'ın yer alması ilginç bir tesadüftür. Yukarıda altı çizildiği üzere Ermeni Past köyü saldırıya uğrayınca, Dro misilleme mantığıyla And (Hand) ve Nurs (Nors) köyünü basarak köylerin erkeklerini rehin tutmuştu. Dro saldırganların elindeki Ermenilerin serbest bırakılması karşılığında kendisinin elindeki köylüleri bırakacağını vaat ederek buradaki yetkililerle pazarlığa girişmişti. Öyle görünüyor ki Dro, pazarlık yapmak ve şartlarını bildirmek için herhangi bir köylüyü değil Abdurrahman isimli beyi ulak olarak göndermişti. Tanığın anlatımına bakılırsa Dillo'nun (Dro olmalı F.A) içinde Nursi'nin de yer aldığı eşraftan teslim olmalarını, nahiyeyi boşaltmalarını ve bunlar olmazsa harp etmelerini istemişti. Bu teklifin reddedilmesi üzerine köylerine hücum başlamıştı. Tanık, köylerden toplanan Kürt köylü erkeklerin kılıçtan geçirildiğini belirtmektedir. Tanığın anlattığı bu olayda şüpheli bazı hususlar vardır. En başta biyografi yazarlarına bakıldığında Nursi'nin İsparit bölgesine gelmesi buraya saldırı yapılmasından sonradır. Oysa tanığa bakılırsa ortada henüz bir saldırı olmadığı halde Nursi bölgedeki eşrafın arasındaydı. İkincisi ise Dro'nun ortada hiçbir şey olmadığı halde bölgedeki Kürtlere savaş ilan ederek onları teslime zorladığına dair bilgidir. Oysa Dro'nun harekete geçmesi Past köyünün saldırıya uğramasından sonra gibi görünmektedir. Öte taraftan yukarıda belirtildiği üzere Ermeni tanıklara bakılırsa Dro'nun tek şartı rehin alınan Ermeni köylülerin kendisine teslimiydi. Fakat Fransız tarihçiye konuşan tanık A. Rahman'ın anlattığı şartların içinde karşılıklı rehine değişimi pazarlığının ne zaman olduğu biraz muğlâk bırakılmıştır. Sanki Dro'nun, Ermenilerin katledilmesine karşılık olarak Kürtleri öldürdükten sonra pazarlığa girişiğine dair bir mantıksızlık olay örgüsüne hâkimdir. Üstelik tanığa göre Dro "git molla Said'e orada kalan Ermenileri bize teslim etmesini söyle" derken hangi Ermenileri kastettiği de belirsizdir.

68 *Kedername*, s. 218, 219.
69 *Kedername*, s. 219.
70 Badıllı, s. 376 vd.

Bu tanığın anlatımlarından Nursi'nin çatışmanın hangi anında Dro'nun muhatabı olduğu da yeterince anlaşılmamaktadır. Nursi'nin tüm bu kıyametin ortasında tam olarak ne zaman bölgeye intikal ettiği belirsiz olsa da, ihtimalen otobiyografisinde ve biyografilerde geçen Ermeni kadın ve çocukların rehin alındığı zamanda Nursi buraya varmış olmalıdır. Öyle görünüyor ki, tanık tam da bu zamanda Nursi'nin içinde bulunduğu eşrafa gönderilmişti. Dro, erkekler zaten katledildiği için ondan rehin alınan kadın ve çocukların gönderilmesini istemişti. Nursi de bu sivil kitlenin katledilmesini engelleyerek Dro'ya göndermiş olmalıdır. Burada sorulması gereken kritik soru Nursi'nin Past isimli Ermeni köyüne saldıran grubun içinde bulunup bulunmadığı meselesidir. Ermeni şahit anlatımları olayı anlatırken Nursi'nin ismini telaffuz etmemektedir. Fransız tarihçinin konuşturduğu A. Rahman'a bakıldığında ise Dro'nun Nursi'den rehin alınan Ermenileri istediği görülmektedir. Eğer bu Ermenilerden kasıt Past köyünün Ermeni erkekleriyse bu durumda Nursi'nin de bu işte bir dahlinin olması gerekir. Öte yandan Dro'nun teslimini istediği Ermenilerden kasıt, kadın ve çocuklardan oluşan kafileyse bu durumda onun Ermeni sivillere dokunmayı yasaklayan otobiyografisindeki fragman olma ihtimali söz konusudur.

OBJEKTİF SORUMLULUK MESELESİ[71]

Bu bahiste soykırımın devlet tarafından organize edilip Kürt önderlerinin bir kısmının bu yüz kızartıcı fiile sahada iştirak ettiğini gördüğümüzde, bütün bu kıyamet günlerinde Nursi'nin nasıl davrandığı önem taşımaktadır. Bu manada dönemin Kürdistan toplumu içinde Said Nursi gibi toplumsal/kültürel/siyasal yaşamda yol gösterici, dinsel alanda cemaatin en önünde duran kült bir kişiliği sadece "yaptıkları" ile değerlendiremeyiz. Bu türden kanaat lideri haline gelmiş kişileri aynı zamanda soykırım gibi insanlığı ilgilendiren hassas bir meselede "yapmadıkları" üzerinden de değerlendirmemiz gerekir. Bu şekilde iki ayrı sorumluluk sahasında Nursi gibi kanaat lideri kişilikleri test etmemiz gerekir. Dolayısıyla Nursi'nin, soykırım fiillerine bilfiil iştirak edip etmediği, bu konuda emir verip vermediği, bu fiilleri meşru görüp, azmettirici olup olmadığı ve nihayet soykırım faillerinin eylemlerine yardım edip etmediği gibi suçun şahsiliği ve tipikliğini ilgilendiren subjektif sorumluluğuna öncelikle bakmak gerekir. İkincisi ise Nursi eğer soykırım fiillerine karışmamışsa, bu fiilleri meşru bulmuyorsa bu durumda ne yaptığı meselesidir. Nursi gibi kült kişiliklerin soykırım esnasında tamamen hareketsiz kalıp, yapılan zulümlere gözlerini kapatmasının bir anlamda kitlelerin gözünde bu suçu onayladığı anlamına gelebileceği açıktır. Bu manada örneğin milislerine, kendisini dinleyen dindar Kürtlere veya devletin içindeki sorumluluk mevkiinde yer alan tanıdıklarına Ermenilerin kitlesel olarak katledilmelerini engellemeye dönük bir fetva verip vermediğine bakılmalıdır. Diğer bir ifadeyle bu bölümde objektif sorumluluğa bakmamız gerekebilir.

Nursi'nin Enver Paşa ile ilişkisi bilinen bir durumdur, keza Talat Paşa ile de tanışmış olmalıdır. Nursi'nin devlet katında bir şekilde ilişkisini sürdürdüğü Enver, Talat gibi merkezî otorite sahiplerine kitlesel cinayetlerin dinsel manada yanlış olduğunu bildirerek bir kez daha bu kararlarını gözden geçirmeleri için irtibata geçip geçmediğini bilmiyoruz. Talat Paşa'nın Nursi esir edilip Tiflis'e gönderildiğinde biraz da Bitlis valisinin talebiyle Nursi'ye ulaştırılmak üzere bir miktar para gönderdiğini[72] biliyoruz. Şu halde Nursi'nin İTC elitleri için sıradan bir din adamı olmadığı açık. Yine Van valisi Cevdet Bey'in türlü oyun ve zalimliklerle Ermenileri katletmek için gönüllüleri ve buradaki silahlı unsurları organize ettiğini görmekteyiz. Cevdet'in Nursi'nin eski talebesi olduğunu ve ikisinin aralarında talebeler üzerinden bir haberleşme hattının olduğunu göz önüne aldığımızda Nursi, Cevdet'in bütün bu katliamcı fiillerine nasıl bir tepki vermiş olabilir? Van'dan sonra Bitlis'i de Halil Paşa ile birlikte mezbahaya çeviren Cevdet Bey'e, Nursi'nin eşlik ettiğini bildiğimizde bu konuda valiyi ikaz edip etmediği muammadır. Son olarak Nursi'nin Enver Paşa'nın amcası,

71 Bu bahiste anlatılanlar Nursi'nin soykırıma kesinlikle karışmadığı tezini esas alanların görüşleri doğru kabul edildiğinde anlamlıdır. Aksi durumda Nursi zaten bu katliamlara karışmışsa objektif sorumluluğu konuşmanın bir anlamı doğal olarak kalmamaktadır.

72 Cilasun, s. 190.

bölgedeki en üst düzey komutan Halil Kut Paşa ile savaş esnasında sıkça iletişim kurduğunu görmekteyiz. Öyle ki *İşaratül İcaz* isimli eserin kâtibi, onun güzide talebelerinden Molla Habib'in, İran cephesinde Halil Paşa ile muhabere vazifesini ifa ederken öldürülmesini[73] düşündüğümüzde Nursi'nin bu otoritelerle haberleşme sıkıntısı çekmediğini görmekteyiz. Bütün bunlar ortadayken onun, bölgedeki bu soykırım icracısı bürokrasiye ne söylediğine dair elimizde hiçbir veri yoktur. Yine kendisinin sıkı dostu olan Erzurum valisi Tahsin Bey de başlangıçta bir parça ayak direse de soykırımda esaslı bir rol oynamıştı. Keza Tahsin Bey ile iletişime geçip geçmediği de meçhuldür. Bunlara ilaveten Osmanlı'nın merkez karar alıcıları, Ermenileri katliamlardan korumak isteyen kişileri caydırmak için bu kişileri tecziye edeceğini belirten resmî kararlar almıştı. Nursi eğer bu türden bir ikazda bulunmuş olsaydı muhtemelen bahse konu bir yaptırıma uğrayabilirdi. Sonuç itibariyle eğer Nursi kamu otoritelerini ikaz ettiyse ya başına bir şey gelirdi ya da bulunduğu dinsel konumdan ötürü sözü bir nebze de olsa dinlenirdi. Her ikisi de olmadığına göre Nursi'nin, emir komuta görevi üstlenen üst düzey kamu otoriteleri nezdinde girişimde bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Nursi'nin soykırıma karışan Kürt aktörler indinde de muazzam bir prestiji vardı. Yıllarca Van, Ağrı, Muş, Bitlis hatta Erzurum gibi yerleşim yerlerindeki aşiretler arasında gezip irşad faaliyeti yaptığını biliyoruz. Öyleyse saydığımız yerlerde soykırıma iştirak eden Kürt aktörlere yönelik olarak Nursi'nin nasıl bir tutum takındığı mühimdir. Mesela en ufak meselelerde dahi Nursi'nin görüşünü sorup ona göre hareket eden aşiret reisleri ile Nursi'ye bakıp çoğu zaman ona göre tutum takınan Kürt şeyhlerine Nursi'nin Ermeni Soykırımı konusunda ne dediğini bilmiyoruz. Velhasıl bu bahiste altı çizilmesi gereken tek maddi olgu yeğeni Abdurrahman'ın anlattığı bir vakıadır. Buna göre Nursi, İsparit'te elinde silahla Ermeni silahlı gruplarla mücadele ederken esir tutulan Ermenilerin çocukları ve ailelerini toplayıp bunlara dokunulmasının İslâm hukukuna göre caiz olmadığına dair açık ve net bir fetva vermiştir.[74] Nursi de *Tarihçe-i Hayat*'ında savaş esnasında Ermeni çocuklarının da öldürüldüğünden bahisle bulunduğu nahiyede binlerce Ermeni çocuğunun toplatıldığını belirterek kendisinin "askerlere bunlara ilişmeyiniz" diye emrettiğini belirtir.[75] Buna benzer bir bilgiyi Mele Hişyar Serdi de vermektedir, ona bakılırsa Nursi, 1500 Ermeni'yi katliamdan kurtararak Rus ordusuna ulaştırmıştı.[76] Nursi'nin neden bu fetvayı karar mekanizmasındaki devlet erkânı ile Kürt ağa ve beyleriyle paylaşmadığıdır esas sorun.

Burada tartışılması gereken başka bir mesele ise ahlaki bir sorunla bağlantılıdır. Diğer bir ifadeyle Nursi'nin savaşta otonom davranıp davranamama meselesini de tartışmamız gerekir. Savaşın insanlık dışı bir rotaya saptığını, Ermenilerin soykırıma tâbi tutularak sistematik bir şekilde yok edildiğini gören Nursi, bu duruma tepki göstererek savaş dışı bir pozisyon alabilir miydi? Savaşın değişik evrelerinde Nursi'nin, aslında otonom davranarak fiili tutumlar sergilediğini görmekteyiz. Mesela Pasinler cephesini bırakıp Van'daki medresesine çekilmesi böyle bir kişisel inisiyatifle bağlantılı gibi görünmektedir. Yine Ermenilerin Van'da gerçekleştirdiği direnişe müdahil olmaması da kişisel bir tavır takınabildiğini göstermektedir. Devamla Van düştüğünde, Vali ile halk kitleleri şehri terk etmek istediğinde onlara katılmayıp kalede direnişe geçmesi yine kişisel inisiyatif kullanabildiğini göstermektedir. Son olarak Bitlis direnişi sırasında Nursi'nin harp erkânının savaş stratejisine açıkça karşı çıkarak kendi bildiğini okuduğunu görmekteyiz.[77] Görüldüğü üzere Nursi, gerektiğinde harp erkânının emirlerine uyınamayı bile göze alabiliyordu. Bütün bu harp içindeki kişisel inisiyatif kullanabilme durumlarına bakarak olayı yorumladığımızda Nursi'nin savaşın insanlık dışı bir hale büründüğünü gördüğünde, bir tür pasif direnişe geçerek savaş dışı bir pozisyon alabileceğini düşünmek mümkündür. Nursi'nin sebebi ne olursa olsun bu tarz bir pasifist tutum takınmadığı açıktır.

73 Badıllı, s. 379.

74 A.Rahman'dan aktaran Badıllı, s. 376.

75 Bediüzzaman Said Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, s. 92, Envar Neşriyat.

76 Hasan Hişyar Serdi, *Görüş ve Anılarım*, Med Yayınları.

77 Weld, s. 189.

HÜLASA

Kazancakis, *Zorba* romanındaki bir sahnede Ermeni Soykırımı'na gönderme yaparak "Kürtler bir papazla bir öğretmeni yakalayıp katırlar gibi nallamışlar" şeklinde bir mektuba yer verir.[78] Bunun sadece edebi bir metafor olmadığını, Nursi'nin hem talebesi hem dostu olan Van valisi Cevdet Bey'in lakabından biliyoruz.[79] Savaştan kısa süre sonra 1920 yılında basılan bir eserinde Nursi bu tarz fiilleri teorik manada mahkûm ederek, "bir köyde bir hain bulunsa o köyü masumeleriyle imha etmek veya bir cemaatte bir asi bulunsa o cemaati çoluk çocuğuyla ifna etmeyi dehşetli bir vahşet" olarak tanımlıyordu. İlginç bir şekilde Nursi, tanımladığı bu vahşetin sorumlusu olarak da (Batı) medeniyeti işaret ediyordu.[80] Oysa Nursi'nin savaştığı soykırım cephelerinde onun müşteki olduğu medeniyet değil; başını kendisine talebelik de yapan Başkale Nalbantçısı'nın çektiği, bu medeniyete meydan okuyan gruplar çoluk çocuğu ifna ediyordu. Nursi, soykırım fiillerini isyan eden Ermenilerin hak ettiği ceza olarak mı görüyordu yoksa savaşın tolere edilmesi gereken zorunlu ve kaçınılmaz gaddar sonuçları olarak mı görüyordu? Bu konuda sonradan yazdıklarına bakılırsa muhtemelen ikinci görüşe yakın düşünüyordu. Fakat Nursi'nin Ermenilerin Anadolu'dan silinmesini sistematik bir soykırım olarak görmediği bunun yerine "mukatele" fikrine yakın bir okuma geliştirdiği de görünmektedir.

Nursi, yukarıda genişçe anlatıldığı üzere katliamın carileştirildiği en acımasız lokasyonlardan biri olan Kafkas cephesinde bulunmuştu. Esasen ilkesel olarak statüsü veya konumu ne olursa olsun, eli silahlı olarak bu bölgede faaliyet yürüten her kişiye soykırım fiillerine iştirak bağlamında potansiyel bir şüpheli olarak bakmak gerekir. Hele de bu kişi eğer burada gönüllü silahlı milislere liderlik yapan biriyse bu durumda soykırım fiillerine katılmadığını ispat etmek gibi zor bir görevle karşı karşıya bırakılmalıdır. Ne var ki buna rağmen ne Nursi'nin eserlerinde ne de ardıllarının çalışmalarında şüpheleri tamamen izale edebilecek kayda değer bir şeyler bulmak mümkündür.

Nursi'nin Ermeni Soykırımı'na aktif ve bilfiil katıldığına dair pek çok iddia söz konusudur.[81] Keza, Nursi'nin bu yüz kızartıcı fiillere hiçbir şekilde katılmadığına dair defansif iddialar da aynı oranda mevcuttur. Kant, çokça bilinen bir metinde "bütün ahlakî kanunların yüce mahkemesi olarak aklı" işaret eder.[82] Bir çelişkiler toplamı haline getirilen Nursi'nin hayatının en kritik dönemi muhtemelen soykırım yıllarına dair yaşadıklarıdır. Fakat bu dönemi ısrarla yazmayı reddettiği için bu yıllarda tam olarak ne yaptığını bilmek Kant'ın işaret ettiği manada ancak süreç, belge ve olguların yönlendirebileceği objektif akıl yürütmelere, rasyonel tahminlere kalmaktadır. Hülasa yukarıda genişçe anlatılanları özetlemek gerekirse, Nursi'nin soykırımın en ağır uygulandığı bir cephede bulunarak savaştığı yeterince açıktır. Kendisinin Ermenilerin katledilmesi gerektiği noktasında fetva vermediği de açıktır. Bu sebeple Nursi'nin bulunduğu sahada soykırımın teorisinde bir dahli olduğuna dair bir alamet görünmemektedir. Bununla birlikte Nursi'nin soykırıma pratikte bilfiil iştirak ederek Ermenileri katlettiğini ispat etmek sanıldığı kadar kolay değildir. Hiç değilse eldeki kısıtlı, sınırlı ve çarpıtılmış bilgi ve belgelerle onun bu yüz kızartıcı fiillere iştirak ettiğini kesinlik derecesinde kanıtlamak şu halde mümkün görünmemektedir. Fakat buna karşılık değişik kaynaklardaki emare ve şüphe belirtisi teşkil eden kimi vakıalara bakıp onun bu tür fiillerden tamamen azade olduğunu iddia etmek de kolay değildir. Velhasıl Nursi, bazı çevrelerin ima ettiği üzere İttihatçıların Kürdistan'daki Eichmann'ı değildir; fakat o Yahudi Soykırımı'na ortak olmak kendilerine teklif edildiğinde "sarı yıldızı takarsa ilk bizim kralımız takar" diyen Danimarkalılar gibi soykırım elitlerine rest çeken biri de değildi.

78 Nikos Kazancakis, *Zorba*, s.170, Can Yayınları.

79 Cevdet bey, Ermenilerin ayak tabanlarına nal çakması sebebiyle *Başkale Nalbantçısı* olarak nam yapmıştı.

80 Bediüzzaman Said Nursi, *İçtimai Dersler*, s. 254, Zehra Yayıncılık.

81 Emrah Cilasun, Bediüzzaman Efsanesi ve Said Nursi Gerçeği, s. 44, 186, 187, Patika Kitap, Recep Maraşlı, http://mamasyria.blogspot.com.tr/2016/02/bediuzzaman-said-i-nursi-antisemitizm.html?view=classic

82 Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, s. 24, AÜSBF yayını.

Aynı dili konuşmayan zoraki biraradalık ya da akışkan bir arzu: Melih Cevdet Anday romanları

ALARA ÇAKMAKÇI

Melih Cevdet Anday, çoğunluğu gazetelerde yayımlanan edebiyat üzerine denemelerinin bir araya getirildiği *Suçumuz Edebiyat*'ta önsöz yerine Fergusson'un tiyatroya ilişkin bir incelemesinden bahseder ve şöyle der:

> Özellikle Moskova Sanat Tiyatro'sunun (Stanislavski zamanı) bir çalışması olmuştu; onlara göre, bir karakterin ya da oyunun hareketi tek bir tümce ile anlatılmalıdır; sözgelişi *Kral Oidipus* oyunu için "suçluyu bulmak" tümcesinde olduğu gibi.

Anday'ın içinde uyandığını söylediği bu bir tümcede özetleme hevesini ondan ödünç alıp onun romanlarına uyarlayacak olursak, Aylaklar için, yine Anday'dan bir ifadeyle "Akan zaman duran insan", Gizli Emir için "suçlu kent bekliyor", İsa'nın Güncesi'ne "suçu bilmeden sonsuz sorgu" ve Raziye için "doğa ve arzu" tanımlarını yakıştırılabiliriz pekâlâ.

1960-1975 yılları arasında kendi adıyla yayımladığı bu dört romanda, şairliğini veya oyun yazarlığını bir kenara bırakmaktansa şiiri ve oyunu romana katan bir romancıyla karşılaşırız. Konuları, mekânları, karakterleri ve zamanları birbirinden farklı farklı da olsa, bu dört romanda Anday ortak birçok temayı merkeze almış, sorunsallaştırmış ve bu temaları birbirleriyle konuşturmuştur. Özellikle, insanın varoluşunu bekleme teması üzerinden tanımlaması, arzununsa ket vurulmayan, akışkan halinin bu varoluşu tamamlaması, insanların aynı dili konuşamamaları yahut dilin, kelimenin, sözün insan üzerindeki iktidarsızlığı ve işlevsizliği, tüm romanlarının kahraman olamamış karakterlerinde gözlemlenebilir.

Bu yazıda, kendi ismiyle yayımladığı dört romanını temel alarak yukarıda bahsedilen üç ana izlek üzerinden karşılaştırmalı olarak okuyacak, her bir romanın kendi açtığı yolda yavaş yavaş akmalarına izin verip, bu yolların birleştiği noktalarda Anday'ın hangi meseleleri sorunsallaştırdığını inceleyecek ve bu meselelerin bugünle kurduğu ilişkisine odaklanacağız.

ZORAKİ BİRARADALIK YAHUT BİRLİKTELİĞİN RASTLANTISALLIĞI

Sadece romanlarında değil, hemen hemen bütün Anday anlatılarında, paylaşacak şeyleri yokmuş gibi görünen, birbirleriyle nadiren ya da gereğinden fazla konuşan, niçin bir arada oldukları anlaşılmayan fakat yine de her daim birlikte olan, yaşayan kişilerle karşılaşırız. Bu tuhaf ya da zoraki birliktelik en belirgin biçimde 1960 yılında yayımlanan *Aylaklar*'da görülür. *Cumhuriyet* gazetesinde tefrika edilmeden önce şu sözlerle tanıtılır roman: "Paşababasından kalma konakta saltanatlı günlerini yaşamaya çalışan bir kadınla onun çevresindekilerinin gülünç fakat aynı zamanda acık-

lı hikayesi".*Kadın*"ın ismi Leman Hanım, "çevresindekiler" denilen kendinin de dahil olduğu üç ayrı kuşak, "gülünç ve acıklı hikaye"yse Türkiye'nin son birkaç onyılda geçirdiği sosyo-ekonomik ve politik dönüşümlere ayak uyduramamış, daha doğrusu ayak uydurmayı tercih etmeyip "aylak" kalmış olmalarının öyküsüdür. Anday'ın aylakları bir dönemin çöküşünün, bir devrin bitişinin tesirlerini iliklerine kadar hisseden trajik karakterlerdir; fakat onlar artık bir terim haline gelen 'aylak'lığın gereklerini yerine getirmez, örneğin şehri boydan boya arşınlayıp, uzun uzun düşünmez, toplumun yaşadığı dönüşümün nedenlerini felsefi ya da sosyolojik sorgulamalara tâbi tutmazlar. Onları hem sayılı birkaç sahne haricinde anlatının belki de baş kahramanına dönüşen Şükrü Paşa Konağı'nın dışında göremeyiz hem de bu karakterlerin aylaklığının politik veya ideolojik bir tercih olduğunu söyleyemeyiz.

Fakat tam da bu nedenle *Aylaklar*, benzer aylaklık anlatılarından farklılaşır, Leman Hanımların, Davut ve Dündar Beylerin İstanbul'u sanki küçüle küçüle yalnız Şükrü Paşa Konağı'na sıkışmış, dışarıdaki şehirse büyüdükçe büyümüş ve aylaklığı ve dolayısıyla onu temsil eden konağı yutacak, onu yok edecek raddeye gelmiştir. Bu iki mekân, yani "mahrem" alan ile dışarısı, sürekli bir çatışma halindedir ve aylaklar için kent yalnız konağa indirgenmiştir. Hızla dönüşen ve değişen kentte kendilerine yer bulamamış tüm bu ortak noktası yokmuş gibi görünen insanları aslında bir arada tutan birbiriyle bağıntılı iki faktör vardır. Birincisi, konağı ve konak özelinde eski yaşamı, Meşrutiyet dönemini ve aylaklığını sembolize eden Leman Hanım; ikincisi, bu kişilerin varoluşlarını birbiri üzerinden tanımlamış olmalarıdır. Bu nedenle, aileyle herhangi bir kan bağı, bir akrabalık ilişkisi bulunmayan Şükrü Nesime'ye şöyle derken haklıdır: "Asıl muhtaç olanlar onlar, bize muhtaç hepsi. Biz olmazsak, delilikleri, bunaklıkları, sarhoşlukları içinde boğulacaklar. Ben kendimi hiç de sığıntı gibi görmüyorum bu evde. Yarın gitsem, arkamdan gelir, zorla getirirler buraya."

Konağın tüm sakinlerinin birbirine olan uzaklıklarını ve dolayısıyla tesadüfi ve zoraki birliktelikleri, daha çok, günlüğü romanın ikinci bölümünü oluşturan Muammer'in sözlerinden anlarız. Karısı Ayla için şöyle der örneğin:

> (...) yanımda yatan kadını kendime korkunç ölçüde uzak buldum. Başka bir dünyanın insanı gibi geldi bana. Yabancı bir dil konuşuyor ve benim bilmediğim, bilemeyeceğim sorunlar içinde çırpınıp duruyor.

Birkaç satır sonra dedesi Davut Bey'den şöyle bahsedecektir:

> Dede sıfatı hiç yakışmıyor ona. Çünkü Davut Bey tek başınadır, bir ailenin ne başında, ne ortasında, ne sonunda yeri olamaz onun. Ben dedeme tesadüfen aramıza düşmüş biri gözüyle bakarım.

Babası Galip'i ise "sanki bir çetenin, uzun yıllar, durumu gereği saf rolü oynayan elebaşısı idi" sözleriyle anar. Geriye kalanlar içinse "Ötekiler, hepsi bir rol oynamışlar, ama bir rol oynadıklarının hiç farkına varmadan" ve hatta daha da ileri gidip "bekliyordum, bir gün gelecek ve bu zoraki topluluk dağılacaktı" der. Nitekim dağılır da. Bu noktada şunu söylemek mümkün; bu konak, içinde barındırdıklarıyla beraber, eski düzeni, yaşayışı ve toplumu sembolize eder. Melih Cevdet Anday da karakterlerini dışarı hiç çıkarmadan, sokakları, caddeleri, dükkânları ve "yeni tanrısı" para olan toplumu göstermeden, tek bir mekân içinde Türkiye'nin geçirdiği dönüşümü ve bunun yarattığı çatışmaları göz önüne serer.

Aynı şekilde, bugünden baktığımızda bir OHAL anlatısı gibi görünen, Anday'ın da "dikkatle okunsaydı başımıza bu olaylar gelmezdi demeyeceğim (...) ama onda işlemeye çalıştığım bekleme konusu üzerinde durulmalıydı" dediği Gizli Emir'de nerden, ne zaman ve ne için geleceği bilinmeyen bir emri bekleyen distopik bir kentte, sanatçı ve görece muhalif olmaları dışında yine herhangi bir ortak noktaları bulunmayan; ama her daim birlikte olan ve yine birbirleri üzerinden yahut sayesinde varolan pek çok karakterle karşılaşırız. Bu nedenle şöyle der anlatıcı Kutlu için: "Hayran olduğu bu adamda (kocası olan Heykeltraş Nizam) anlayamadığı ne çok şey vardı.(...) Hayran olduğu bu adama sanki yabancıydı." Ya da "başka başka nedenlerden olmakla beraber, ikisi de evliliklerinde yalnızdılar."

Bu topluluğu ve aslında daha genel anlamda tüm kenti bir arada tutan şey bu "gizli emir"dir, tıpkı *Aylaklar*'ın konağı ve birbirlerini gereksinmeleri gibi, bu kentte de insanlar varoluşlarını bu gelmesini bekledikleri ve büyük ihtimalle hiç gelmeyecek olan emir üzerinden tanımlarlar. Şöyle der Heykeltraş Nizam "Bunca yıllık deneyimlerimden anladım ki alıngandır gizli emir. Ama bizsiz yaşamayaz. Biz onsuz yaşayamayız."

Yine benzer biçimde, Kafkaesk ya da Becketvari taraflarıyla öne çıkan, Anday'ın bir başka distopik anlatısı olan *İsa'nın Güncesi*'nde, gerçek adını bile bilmediğimiz, karısının periyodik biçimde yazdığı intihar notlarının ilkinde kendisine İsa diye hitap etmesiyle adının İsa olduğunu varsaydığımız bir karakterin, nedenini bilmediği ve çok da umursamadığı (belki bu noktada Kafka'nın karakterlerinden ayrıldığını söylemek mümkün) ömür boyu sürecek bir sorgu sürecinin içine çekilmesini hikâye eden romanda da bu zorunlu biraradalık fikri hâkimdir. En başında şöyle der İsa: "Yaşamı bir rastlantılar dizisi saymaktan başka yol bulamıyorum". O da "En yakınlarının yanında konuk"tur. "Olayları olduğu gibi görürürüm" der, "rastlantısal ve amaçsız". Bu amaçsızlık ve rastlantısallık fikri, tıpkı *Gizli Emir*'de olduğu gibi, milyonlarca gözü ve kulağı olan totaliter rejimlerin keyfiliğini ve irrasyonelliğini göstermesinin yanında, bahsettiğimiz bu zoraki topluluğu, birlikteliği de yaratır ve besler. Bu nedenle *Gizli Emir*'de şöyle der AYOT Direktörü: "Olağanüstü durum, bir bakıma kaynaştırıyor halkımızı".

İsa'nın Güncesi'nde de varoluşu başkaları üzerinden tanımlama düşüncesi veya varolabilmek için Öteki'nin mevcudiyeti şartı hâkimdir: "Hızlandım, kendimi bir yere, birine bağlamak zorundaydım şimdi. Yok olmamamın başka çaresi yoktu." Benzer bir oyun düşüncesi ve birlikteyken yalnız olma hali şu cümlelerde görülür:

> Karşımda bir oyun oynanıyordu, ben bunun dışındaydım, ama bir yandan da tümümüzün ağır bir uyumsuzluk içinde bulunduğumuz duygusunu canlı olarak yaşıyordum. Pamuk ipliği ile bağlı gibiydik birbirimize. İlişkilerimizin düzeninini sağlayan kalıplarımıza bir giriyor, bir çıkıyorduk. Hem tek başımızaydık, hem bir aradaydık" çünkü "İki benlik hiçbir zaman kaynaşmıyordu. Herkes kendi başına dönüp duruyordu .

1975'te yayımlanan, angaje bir öğrencinin okulu bırakmak zorunda kalıp, bir süreliğine dayısının bir sahil kasabasında bulunan evine gidip orada dayısının evlat edindiği Vedia adındaki genç kadına sevdalanmasını hikaye eden *Raziye*'de de, öteki romanlardaki kadar olmasa da "tek tek niteliklere ayrılamayan, ancak bir arada var olabilen karmaşık bir toplam"la karşı karşıyayızdır. Fakat burada karanlık kentler, totaliter, baskıcı rejimler, cezalar, yaptırımlar, suçlamalar, soruşturmalar yoktur (en azından aynı biçimde değildir); toprak ve doğa birleştirir insanları, bu nedenle şöyle der anlatıcı: "Burada tümümüz doğadandık. Rızkı ve ömrü topraktan verilmiş yaratıklarıydık dünyanın. Buydu bizi yabancı kalmaktan kurtaran." Sanki, daha önceki romanlarında karanlığını resmettiği, çıkmazlarını gösterdiği, herkesin birbirine yabancı, yan yana ama yalnız kaldığı bir dünyayı, tabiat ve onun sahiciliği, ışığı, sesi kurtabilir der gibidir Anday, her ne kadar bu aralık kapıyı okuyucuya gösterip sonunda kapatmışsa da, bir ihtimal olarak mevcuttur romanda.

Dört romanda da, birliktelikleri rastlantısal ya da zoraki olan kişileri bir arada tutan, onlara güç veren ve varoluşlarını tanıtlayan birer "kahraman"ın olması dikkate değerdir. Bu kahraman *Aylaklar*'da Leman Hanım, *Gizli Emir*'de Heykeltraş Nizam, *İsa'nın Güncesi*'nde enişte, *Raziye*'deyse dayıdır. Bu karakterlerin evleri mahremiyetten uzaktır, herkesin istediği gibi girip çıkabildiği, önemli kararların alındığı birer toplanma, bazen birer hesaplaşma bazense birer hafıza mekânıdır. Bu karakterler için birbirleri de, bu evler de onları var eden birer sığınaktır.

SÖZÜN İKTİDARSIZLIĞI VE KONUŞMANIN İMKÂNSIZLIĞI

Yukarıda bahsedilen rastgele ve/veya zoraki bir araya gelme, yaşama pratiklerini daha da görünür hale getirmek için dört romanda da benzer bir tekniğe başvurur Anday. Karakterlerini sınırları belli bir alana hapsedip, yaşamlarının asla yalnızca bireysel olmadığının ve aslında ötekinin

varlığıyla çoğaldığının altını çizip öteki'ni, diğerlerini, varoluşun şartı olarak sunar okura. *Aylaklar*'da bir eski konağın, *Raziye*'de bir köy evinin içine hapsolan karakterlerin, sonunda bu mekânları kaçarcasına terk etseler de roman süresince kendi kendilerini yaratma süreçlerine tanık oluruz. *Gizli Emir* ve *İsa'nın Güncesi*'ndeyse mekân görece büyümüş, adı sanı bilinmeyen, dünyanın her yerinde yer alabilecek distopik kentler haline gelmiş olsa da okura sunulan/gösterilen yerler yine oldukça kısıtlıdır. Sürekli gözetlenen, dolayısıyla mahremiyetini çoktan yitirmiş ev içleri, sorgulamaların yapıldığı devlet binaları ve yine sürekli gözetim altında tutulan bir ya da iki meyhane ve bar.

Bu alanların içerisinde durmaksızın konuşan, söz alan karakterler vardır, *Aylaklar*'daki Şükrü'nün dediği gibi "işleri güçleri konuşmak"tır onların. Fakat bu konuşmalar, kullandıkları kelimeler de tıpkı biraradalıkları gibi zoraki veya tesadüfidir. Kendilerini var etmek için sürekli konuşmak gerektiğine inanmışlardır fakat özünde bu bir aldatmacadır.

Tesadüf sonucu, nedenini bilmediğimiz bir durumun bir araya getirdiği Kadın ve Erkek'in bir geceliğine aynı evde kalıp "karşılıklı fakat tek başlarına" konuşmalarını konu alan *Mikado'nun Çöpleri* adlı oyunda Erkek'in söylediğini sanki romanlardaki tüm karakterler, her zaman olmasa da sıklıkla, yapıyor gibidirler:

> İkimizin de aklı başka yerde. Konuşmamız saçma oluyor bu durumda. Ama yadırgamamalı bunu, bütün konuşmalar böyledir aşağı yukarı. Ben bir gün bir deneme yapmıştım, karşımdakini dinlemiyordum hiç, başka şeyler düşünüyordum, aklıma ilk gelen bir sözü söyledim birdenbire, geçmiş gün, "tükürmeli" dedim galiba. Karşımdaki, "tamam işte ben de onu söylüyordum" demez mi? tıpatıp uygun düşmüş demek benim sözüm.

Bu noktada iki farklı Anday'dan bahsetmek mümkün hale gelir; gücünü kelimelerden ve sözden alan bir şair, bir köşe yazarı, öte yanda kelimelerin tüm gücünü ellerinden alan, sözün değiştirip dönüştürebileceğine inanmayan bir romancı.

Kelimelerin, konuşmanın, kısaca "söz"ün güçsüzlüğü karşısına "eylem"in yıkıcı, yapıcı, dönüştürücü tüm potansiyellerini koyar Anday. *Aylaklar*'ın ikinci bölümünde bir roman kahramanı olarak Muammer'in doğuşuna tanık oluruz. Ahmet Hamdi Tanpınar, Batı'da iyi romancılar ve roman kahramanları çıkmasını, Hıristiyan geleneğindeki cibilli günah, yani günahkâr doğma fikri ile günah çıkarma, itiraf pratikleriyle ilişkilendirir. Tanpınar'ın bahsettiği bu günah çıkarma ve doğduğu andan itibaren ona öngürülen kadere karşı koyma dürtüsü Muammer'in günlüklerinde iyice belirginleşir, o da kendini yazı üzerinden var etmeye çalışır; fakat sık sık bunun işe yarayamayacağını, artık günlük yazmayı bırakacağını ve ne kadar korksa da eyleme geçeceğini söyler. Bu eylem fikri o kadar sık geçer ki romanda, ister istemez Pavese'nin günlüklerini getirir akla, Muammer de tıpkı onun gibi "Sözler değil. Eylem. Artık yazmayacağım." demiş; fakat denese de Pavese'ninki gibi bir sonu gerçekleştirememiş, buna cesaret edememiştir.

ERDEM ÇOLAK

Melih Cevdet Anday.

Raziye romanındaki köyde de "söz biraz da vakit geçirmeye yarayan, üzerinde durulmaya değmez bir şeydi", Raziye için "hiçbir sözün önemi yoktu, sorular, yanıtlar, herhangi bir anlam taşımaksızın geçip gidiyorlardı, kuşların uçuşu, dalların sallanması gibi". Birçok konu "konuşulmasa da olurdu"; çünkü orada "en aza indirilmiş söz, kendisinden beklenen işi yapardı ve geriye çoğu kalırdı." Konuşmak bir zorunluluktur Anday'ın romanlarında. Bunu bilir; fakat yine de konuşur karakterler. Oysa yalnız Raziye'yi bu zorunluluktan muaf tutmuştur yazar; o tüm sahiciliğiyle, samimiyetiyle sözün, kelimenin aslında ne kadar da lüzumsuz olduğunu gösterir.

Dilin, kelimelerin bir mantığı yok gibidir bu romanlarda. İsa'nın şiirleri makasla satır satır ayırıp sözcükleri de bir bir kesip gelişigüzel cümleler kurması ve "bilinmeyen, acayip bir dilin sözcüklerini" yaratması gibi, özünde konuşmanın bir anlamı yoktur. "Sözlü bir dünyada yaşıyoruz"dur, bu durum kendiliğinden konuşma zorunluluğunu getirir insana; fakat "bize yabancıdır sözcükler, onların hangi anlamları gizlediklerini hiçbir zaman bilemeyiz. Bu sebeple de sözcüklerden ötürü üzerimize bir sorumluluk gelmez. Onlarla bir arada yaşamak zorundayız, o kadar." Yapaydır kelimeler, sorumluluk bile yükleyemezler kişiye ve bu yönüyle de varoluşun karşısında yer alırlar, *Gizli Emir*'de Aktör Bilal'in dediği gibi:

> (...) konuşma, tıpkı sahnede olduğu gibi, dinleyenlerde temelsiz ve geçici bir duygulanma uyandırmaktan başka neye yarar! Yaşayan duyguların anlatımında sözün bir yeri olamazdı. Konuşma, konuşanı yok ederdi. Konuşuyorum, öyleyse yokum.

BİR EYLEM BİÇİMİ OLARAK BEKLEMEK

Söz ve eylem iki karşıt uçtur Anday'ın romanlarında ve onun terazisi eylemden yanadır. Eylem dediğimizse, kişinin kendi varoluşunu tanımlayıp tamamlayabileceği bütün edimlerdir ki bunların en başında sevişme ve bekleme gelir. Birbirlerine sığınan ve bu sığınma halinin ellerindeki tek değişim, dönüşüm, yıkım ve yeniden yapım aracı olduğunu bilen, bu nedenle de birbirlerine var gücüyle sarılan bir avuç insan, sözün ve kelimelerin iktidarsızlığını ve amaçsızlığını bilmelerine rağmen konuşmayı sürdürürler; çünkü "sözlü bir dünyada"dırlar. Fakat varoluşları sözden değil, eylemden geçer. "Cehennem başkalarıdır". Bu doğru, fakat tüm karakterlerin o başkalarına ihtiyaçları vardır, sonunda onlardan kurtulup, arınıp özgür kalabilmek için, tıpkı Muammer ve Raziye'nin yaptığı gibi.

Dolayısıyla varoluş üç temel nokta ekseninde şekillenir Anday'ın romanlarında: İlki, "insanı değiştirip bırakan bir sığınma" hali; ikincisi, belirli bir olay ya da kişi olmaksızın beklemek, beklemenin kendisi; son olaraksa sevişmek. Birincil koşul olarak sığınmayı ilk bölümde incelemiştik, birbirlerine sığınan ve bu şekilde kendini var eden, yaptıkları ya da yapmadıklarıyla karakterlerin özünü oluşturduklarını söylemiştik. Bekleme edimi ise bu kendini var etme pratiğinin merkezinde yer alır. *Gizli Emir*'deki tüm karakterler, bu emre inandıkları ve bekledikleri sürece varlardır, beklemekten vazgeçmek ve inancını kaybetmek, intiharla eşdeğerdir. İsminin de işaret ettiği gibi Heykeltraş Nizam, kentteki dirliğin ve düzenin temsilcisidir, varoluşun beklemekten ibaret olduğunu umudunu yitirmeye başlayan tüm karakterlerle olan konuşmalarında yineler durur: "Bırakın, gizli emir yoktur diyenler, ona inanmayanlar, kentin hayı huyu içinde erisin gitsinler; biz, ona bütün yaşamımızı adamış olanlar var olduktan sonra gizli emir de var demektir ve her an, belki de şimdi, evet, şuraya gelecektir." Öyle bir çağdır ki bu, ümidi de ümitsizliği de içinde barındırır, birinin yokluğu ötekini de zedeler, öyle zamanlardır ki bütün "ilişkiler, görevler, ödevler, düşler ve tasarılar, hepsi hepsi askıda"dır, "bunların yerini sadece ve sadece beklemek almıştır." Konuşmak nasıl varoluşu yıkıyorsa beklemek de yeniden kuruyordur bu romanlarda. Şöyle der Aktör Bilal: "Beklemeliyim, kendimi var kılmayı, gerçekleştirmeyi beklemeliyim. Bekliyorsam varım."

Benzer şekilde *İsa'nın Güncesi*'nde de beklemek hayati öneme sahiptir. Tıpkı *Gizli Emir*'de olduğu gibi bu romandaki kentte de içerinin dışarıdan, dışarınınsa, işyerleri, barlar, sokaklar ve otobüs durakları dahil, birer hapishaneden yahut tımarhaneden farkı yoktur. Kişi sürekli olarak gözetim

altındadır, her hareketi izlenir, hem de herkes tarafından. Herkes, herkesin muhbiridir. Böylesi bir ortamda "istediği kadar yüreğiniz bunalsın, beyniniz ürpersin, beklemekten başka çare yoktur". Fakat burada umut ya da umutsuzluk beklemeye dahil değildir. *İsa'nın Güncesi* bu yönüyle *Gizli Emir*'den daha karanlık, daha Kafkaesktir. Herhangi bir çıkış, bir kaçış ihtimali yoktur, gelecek bir emir, düzene girecek bir şehir yoktur; çünkü "yargılama da yaşam gibi nedensizdir. Ona alışmalı ve mutlu olmaya bakmalıyız"dır. Kapkaranlık bir dünyanın orta yerine atılmıştır İsa, ismine yüklenenleri, belki de ondan beklenenleri asla yerine getiremeyecek ve sonunda yapayalnız kalacaktır ki artık "bütün iş, yalnızlığımızı koruyabilmektir."

Yaşamın kendisi beklemekten ibarettir bu dünyada, şöyle der İsa: "(...) gündüzlerimi oyalanarak, bekleyerek, sabrederek geçiririm. Gün bir görevdir çünkü, bir türlü yakamızı kurtaramadığımız." "Sevinçlerin de kederlerin de zamana göre ayarlandığı" bu postmodern yaşamda, dışarı mekânlar oldukça kısıtlıdır. Bunlardan biri de İsa'nın arada sırada bir iki bira içmek için uğradığı bardır. Benzer bir bar/meyhane sahnesine *Gizli Emir*'de de rastlarız, orası da yukarıdan izlenilen, bu nedenle garsonların dizlerini kırarak yürümek zorunda kaldığı, herkesin ne zaman oturup ne zaman kalkacağının megafonlarla duyurulduğu "absürt" bir mekândır. Tam da bu noktada, Anday'ın özellikle tiyatro oyunlarında gözlemlenen absürt damarı tartışmak gerekir. İnsanın ve içinde yaşadığı dünyanın uyumsuzluğundan doğan, insanı kuşatan tüm değer yargılarının, ideolojilerin, inançların manalarını yitirdiği bir evrende küçüldükçe küçülen bireyi merkeze alan bu akımın yazarları, söz konusu anlamsızlığı, absürtlüğü gözler önüne sermek için mekânı, dekoru, diyalogları en uç noktaya götürür ve hiçleştirir. *İçeridekiler* oyununda sonu gelmeyecek gibi duran gözaltı süreleri, *Bir Gün Başka bir Koruda* oyunundaki konak ve koru imgeleri, *İsa'nın Güncesi*'nin ve *Gizli Emir*'in tümüne hâkim olan mantığın sınırlarını aşan baskı ve denetim araçları –ki bunlar çoğunlukla devlet aygıtları, şirketler, arkadaş grupları veya ev içleridir– günümüzden bakıldığında kişiye o kadar da absürt gelmemektedir. Hakikatle absürtün birbirine girdiği, kişiyi izleyen, gözleyen, cezalandıran ve ödülleren mekânizmaların mütemadiyen tepemizde olduğu bu zamanlarda, terim olarak absürtün de bir yeniden yapılandırılmaya ihtiyacı vardır. Fakat *İsa'nın Güncesi*'ndeki mekânı daha karanlık, daha korkunç yapansa, burada İsa dışında herkesin gözetleyen, denetleyen ve cezalandıran iktidar konumunda olmasıdır; tekrar edelim, herkes herkesin muhbiridir burada. Bütün meyhane hep bir ağızdan "pa-sa-port" diye aynı tempo ile bağırır, bacanağına benzeyen biri "boğarım seni diye atılır" ve nihayetinde tüm bu iktidar mekânizmalarını açıklarcasına şöyle der meyhanedekiler kaçan İsa'nın ardından: "Bizi bırakma. Sen bize lazımsın. Sen olmazsan biz ne yaparız! Acı bize! Gel, gel de bir anlamı olsun yaşamımızın! Gel düşmanımız ol bizim! Gel öldürelim seni." İktidarın gücünü gösterebilmesi için bir öteki'ne, bir tepenin ardındakine ihtiyacı vardır, tıpkı *Gizli Emir*'de emre inanmayanlara, karşı gelenlere ihtiyaç olduğu gibi. Romanın sonunda, olup bitenlerden bihaber İsa'nın beklemekten başka çaresi yoktur; aynı *Şato*'daki K. gibi eski yaşamından, yani karısından, sevgilisinden, eniştesi ve baldızından ayrılmak zorunda kalmış, sürekli sorgu altında olacağı o meşhur İthal Ambarları ve Uluslarası Elektronik Birliği Kurumu'na geri dönmüş, ve artık yaşamının orada geçeceğini kabul ederek "yatağımı yapın" demiştir.

Raziye ve *Aylaklar*'daki bekleme teması, öteki iki romandan ayrılır. Bu romanlardaki karakterler, kaçınılmaz sonu beklemektedirler; bir yandan buna karşı koymaya çalışsalar da önünde sonunda gerçekleşeceğini bildikleri, romanların da sonunu getirecek "kıyamet"i beklerler başından beri. Bu son *Aylaklar*'da konağın yıkılması ve konağı temsil eden Leman Hanım ve kuşağının ölmesi, *Raziye*'de ise çingenelerin gelip Vedia'yı özüne, yani doğaya, toprağa döndürmesi, kısaca onu Raziye'leştirmeleridir. Sonun ne olacağı başından beri bellidir bu iki romanda, bunu yazar da bütün karakterleri de bilir, dolayısıyla aslolan son değil, o sona varana dek, yani o sonu beklerken yaptıkları, yapabildikleridir.

ARZUNUN AKIŞKANLIĞI VE BİR BAŞKALDIRI ARACI OLARAK SEVİŞME

"Tek bir kişiyi özlersiniz ve her yer ıssız gelir" diyor Lamartine. Sanki, "sevdalanmaya gidiyormuşum meğer" cümlesiyle açılan *Raziye*'nin hikâye anlatıcısı genç adam, o sevdanın üzerinden yıllar geçse de hâlâ o ıssızlıktadır. *İsa'nın Güncesi*'nde yazdığı gibi, "geride kalmış günleri yeniden bulmak, yaşamak kimsenin elinde değildir" fakat yazı aracılığıyla geriye dönmek, o uzak geçmişi anımsamak ve üzerinden geçen yıllar sayesinde anlayabildiği Raziye'yi ve dayısını anmak mümkündür. Öyle ya da böyle, romanlardaki karakterler, kaybedilen kişilerin ardından onları yeniden kurgularlar; fakat bu defa kelimelerle. *Aylaklar*'da Pakize'yi yalnız konaktakilerin anlattıkları anılardan tanırız, aynı şekilde *Gizli Emir*'in melankolik kaybedeni Mahir'i Şermin'den ve Kutlu'dan biliriz, Raziye karakteriyse yıllar sonra, yeğeninin gençlik anılarını yazmasıyla vücut bulmuş, onu yalnızca yeğenin gözüyle görmüş, onun gibi sevmiş ve nihayetinde biz de onu kaybetmişizdir.

Genel anlamda neredeyse bütün Melih Cevdet anlatılarında ilk okunuşta göze çarpan bir akışkanlık vardır. Bu hem başlarına ne geleceğinden bihaber yaşayan veya kendini bu belirsizlik içinde koyverme halinin akışkanlığıdır hem de "arzu" adını verdiğimiz, kişileri harekete geçiren ve yine varoluşlarını üzerine kurdukları itkinin akışkanlığı, hiçbir şekilde ket vurulamaz, dizginlenemez oluşudur. Fakat bir noktanın altını çizmekte fayda var, bahsettiğimiz akışkanlık yazar tarafından bir cinsel devrim ya da özgür aşk gibi kavramların olumlanmasından, içselleştirilip sunulmasından ortaya çıkmamış; bilakis bu ve benzeri kavramlar ya da yaşayışlar birer ironi aracı olarak kullanılmış, ciddiye alınmamışlardır. *Aylaklar*'daki bunalımcılar sahnesi bunun en iyi örneğidir: Muammer'in de temsil ettiği "cehennem başkalarıdır"ı şiar edinen, kısaca "umutsuzluğun kuramı"nı yapan gençler, ahlakı, kuralları, medeniyeti tümden anlamsız bulan ve başkaldıran, tabiri caizse birer ergen gibi davranan ve konuşan kimselerdir: "Annem sağ olsaydı 'Bırak da babamla biraz ben yatayım' derdim. Ana babalarla, çocuklar, kız erkek kardeşler arasındaki cinsel ilişki yasağı tüm anlamsızdır." Bununla birlikte, Anday, cinsel açıdan özgür, istedikleri insanla, istedikleri zaman ve istedikleri yerde sevişen karakterler çizer. *Aylaklar*'daki Nesime için "dünyanın birinci meselesi sevişmektir" sanki ve etrafındakiler "kadınlıklarını unutmalarını" istiyorlardır onlardan. Ayla'nın Şükrü'yle sevişip sevişmediğini bilmeyiz, ama Muammer kıskançlıktan değil yapılması gerekenin o olduğunu düşündüğünden kovar onu evden. *İsa'nın Güncesi*'nde İsa birdenbire, paldır küldür sevişir baldızıyla, soyunmaya bile vakit bulamadan. En önemlisi, bütün bunların hiçbir önemi yoktur, yemek yemek gibi, yürümek gibi, çalışmak gibi, gülmek gibi bir edimdir sevişmek. Burada kullandığımız akışkanlık, Baumann'ın *Akışkan Aşk* isimli kitabında kastettiği, "akışkan modern yaşam ortamı"na uygun, romantik olasılıkların kalmadığı, gittikçe hız kazanan ve "gerçek ilişki"nin karşısına yerleştirilen ve modern zamanların, tüketim toplumunun yarattığı yozlaşmanın sonucu ortaya çıkan akışkanlık değil; bilakis kendi kurallarını kendisi koyan, boyun eğmeyen, zenginleştirici ve yaratıcı bir akışkanlıktır.

Bu ket vurulmayan, vurulmasına gerek duyulmayan ve mütemadiyen olumlanan arzu besleyici, büyütücü, çoğaltıcıdır. Şöyle der İsa sevişirken karısı için: "birkaç kişi oluverirdi sanki ve bunlar tek olan ruhu pay etmek için birbirleriyle itişip kakışmaya, tekmeleşmeye, hırıldamaya, sövüp saymaya başlarlardı." Kısaca İsa'nın dediği gibi "neyi istiyor ya da ister görünüyorsak oyuz"dur, kişi kendini sevişmeyle tanır, başkalaşır, dönüşür, özgürleşir.

Bu akışkan arzunun en belirgin olduğu anlatı, *Raziye* romanıdır. Raziye'nin çingene kökeni, onu doğayla, toprakla ilişkilendirir, yersiz-yurtsuzlaştırır ve üzerinden atamayacağı bir göçebelik duygusuyla sarmalar. Anlatıcı "akıp gidecekti" der Raziye; onu kaybedeceğini, o arzuyu günün sonunda yitireceğini en başından bilir. Çıplaklık ve sevişme doğaldır, "hiç sevişmeden olur mu" der Raziye, "cinsellik atomu"na dönüştürür anlatıcıyı. Yusuf'un uçacağı, o her şeyin değişece-

ği gece, o kıyamet gecesinde sevişirler herkesten kaçıp bedene ve arzuya sığınarak. Raziye ormana çeker anlatıcıyı, yani karanlığa, arzunun dizginlenemeyeceği, büyüyüp kendini yaratacağı alana, "onun yurduna". Zeytinle Raziye, aynı topraktan olmadır, Kemalist aydınlanmayı temsil eden Dayı'yla taban tabana zıt karakterlerdir, "yaşamak, yiyip içmek, sevişmek yetmez insan olmaya" dese de Dayı, biz biliriz ki yeter ve bunu bize gösteren Raziye'dir. Fakat yıkıcı, parçalayıcı, bölücüdür de bu ket vurulamayan arzu, "başka kulu olmayan gizli bir tapınak" inşa edilir uğruna; fakat tapınağın sahibi kadın yersiz yurtsuzdur, gitmek zorundadır. O gittiğindiyse ardında boş bir tapınak, tanrısını yitirmiş bir adam, aklında sevdasına dair hikâyesi kalan genç bir âşık bırakır yalnızca.

BİTİRİRKEN

Kendi adıyla yayımladığı dört romanında da Melih Cevdet Anday, ele aldığı meseleleri birkaç ana tema üzerinden tartışır. Çoğu kez amacının birer sonuca varmak olmadığını gösterircesine fazla fazla soru işaretleriyle baş başa bırakır okuru. Bu soru işaretleri de bize, tıpkı kendi romanlarındaki karakterler gibi, yazar olarak Anday'ın da düşünen, dönüşen, tartan, kendi aklıyla, karakteriyle, politik/ideolojik duruşuyla hesaplaşmaya çalışan ve bu sorgulamayı da yazı aracılığıyla, yazarak yapan bir romancı olduğunu gösterir. Hem bir edebiyatçı hem bir düşünür hem de bir "aydın" kimliğin sorduğu ve masaya yatırdığı, biçime ve dile, baskıya ve rejimlere, siyasete ve aşka yönelttiği soruların bugün hâlâ cevaplanmamış olması, bu dört romanın ve elbette oyunlarının da güncelliğini koruduğunu kanıtlar.

KAYNAKÇA

Anday, Melih Cevdet, *Aylaklar* (1960), Everest Yayınları, 1. baskı, 2011, İstanbul

—, *İsa'nın Güncesi* (1974), Everest Yayınları, 2. baskı, 2013, İstanbul.

—, *Gizli Emir* (1970), Everest Yayınları, 1. baskı, 2011, İstanbul.

—, *Raziye* (1975), Everest Yayınları, 1. baskı, 2011, İstanbul.

—, *Toplu Oyunları I*, Everest Yayınları, 2. baskı, 2014, İstanbul.

—, *Toplu Oyunları II*, Everest Yayınları, 2. baskı, 2014, İstanbul.

—, *Akan Zaman Duran Zaman*, Everest Yayınları, 1. baskı, 2009, İstanbul

—, *Suçumuz Edebiyat*, Everest Yayınları, 1. baskı, 2017, İstanbul.

Baumann, Zygmunt, *Akışkan Aşk* (2003), Versus Kitap, 2. baskı, 2012, İstanbul.

Doğan, Mehmet Can, *Melih Cevdet Anday'ın Romancılığı*, Kurgan Edebiyat, 2012, Ankara.

Pavese, Cesare, *Yaşama Uğraşı* (1952), Can Yayınları, 5. baskı, 2012, İstanbul.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Edebiyat Üzerine Makaleler* (1969), 9. baskı, 2011, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Kafka, Franz, *Dava*, Can Yayınları, 22. baskı, 2014, İstanbul.

—, *Şato*, İş Bankası Kültür Yayınları, 1. baskı, 2014, İstanbul.

Efsaneden gerçeğe: *Elele Özgürlüğe*

HALÛK SUNAT

"Efsaneler elle tutulmaz, gözle görülmez oldukları için efsanedir ve aynı nedenle gizil güçlere sahiptir. Eleştirilemez, eleştirel düşünce böyle bir ortamda yeşeremez, farklılıklara hayat yoktur. Efsaneden yana olan kahraman, karşısında olan haindir."[1]
– Nabi Yağcı

Tarihî 'Türkiye Komünist Partisi'nin (TKP) son genel sekreteri Nabi Yağcı'nın *Elele Özgürlüğe: Zarlar Atıldı Geri Dönüş Yok*[2] adlı eseri, kuşkusuz, çok farklı okumalara açık. Zira, eser bir yanıyla, bizi, anlatıcının şahsında kişisel olanla örgütsel olanın iç içe geçtiği geniş bir tarihçeye ve o tarihçeyi kuran olguların arkasındaki 'siyasi/ideolojik' tavra tanıklığa çağırırken; bir diğer yanıyla da, kişisel/siyasal hafıza kayıtlarını yürekten, samimi, açık sözlü dillendirişi ve sorgulayışıyla okuru da kendisi ile yüzleşip hesaplaşmaya heveslendiriyor. Farklı okuma seçeneklerinden; efsaneleşip hayattan soyutlanma kolaycılığına/zaafına düşmeden, hakikat(i) ile yüzleşip hesaplaşarak hayata doğru koşmayı seçen; kendini (ya da, örgütü) değil, hareketin kendisini özneleştirmeye heveskâr (hatta, sevdalı) bir komünistten söz etmeyi seçiyorum ben. Öyleyse, Yağcı'nın kişisel/siyasal tarihinin kilometre taşlarını hatırlayalım öncelikle.

İLLEGALİTE ÖNCESİ

Nabi Yağcı, 1944 Tokat Niksar doğumlu. Sol ve Nâzım Hikmet'le tanışması, Isparta'da, lise yıllarında, abisinin de katkısıyla ve *Yön* dergisi ile gerçekleşiyor. 'İllegalite' ile tanışıklığını ise (herhalde yüzündeki o muzip gülümsemesi ile), o sıralar çıkan haftalık bir gazeteye takma isimle yazılar yazışına bağlıyor. Lakin, Nâzım'ı 'vatan haini', Orhan Veli'yi 'şiire küfrü sokan adam' olarak anıp edepli olmanın edebiyattaki sınırlarını çizen öğretmenine rağmen bu iki şaire gönül vermesi de (mezuniyet töreninde konuşma yapma hakkını kazanmış iki öğrenciden biri olarak, Veli'nin, "rakı şişesinde balık olsam"[3] dizesi ile konuşmasını nihayetlendirecek kadar) 'illegalite'ye eğilim faslından olmalı.

1962'de, 'İstanbul okyanusuna bir damla olarak düşüp' Hukuk Fakültesi'ne ve 'ilerici-gerici' tasnifinde hâliyle ilericiler kısmına yazılan; "farkına varmadan" sosyalistliğe terfi edip Hukuk Fakültesi Fikir Kulübü kurucusu olan ve ilk başkanı seçilen Yağcı, Türkiye İşçi Partisi (TİP) üyeliği ile birlikte Fatih İlçe Yönetim Kurulu'na da seçi-

1 *Elele Özgürlüğe*, s. 334.

2 Belge Y., Şubat 2018. Söyleşiyi yapan (bana kalırsa, anlatının kurulmasında 'kolaylaştırıcı' olan) Hüseyin Çakır.

3 Kitabının 'Güneşin Sofrasındayız' başlıklı, yurda dönüş sonrası mahpushaneden tahliyelerinin ilk gününün akşam yemeğini anlatırken şunları söylüyor, Yağcı: "Kara bulutların ardından güneş soframıza vurmuştu. Havada sevincin ve özgürlüğün kokusu vardı ve bir de önümdeki masada rakının kokusu. İki buçuk yıl sonra ilk kez içecektik, tadını unutmuş muydum acaba, hayır unutmamıştım" (s. 293). 'Spinoza Günleri' başlığı altında ise, *Spinoza ve Psikanaliz ve Hayat* (Yirmidört Y., 2008) adlı kitabımın önsözünden şu satırlarımı alıntılamış: "*Meserret*'te (Nabi Abi'nin hayırlara vesile olması niyetine düzenlediği, Haliç'e bakan o sevinçli mekânda) günleri batıra batıra, ardından rakıları devire devire Spinoza çekeliyoruz – çarşambaları" (s. 178): 'Raki şişesinde balık ve dostların arasında olmak'.

liyor (yaş, yirmi!). 1968 öğrenci olaylarında üniversite işgalinde faaldir. 'Kanlı Pazar'da[4] (16 Şubat 1969) canını zor kurtarır. '15-16 Haziran Büyük İşçi Yürüyüşü'nde yürüyüş kolundadır. Sendikalarda çalışmıştır. 12 Mart'ta duvar afişleri ile arananlar arasındadır. 1964'le 1974 arası TİP üyesi kalan Yağcı, 1974'te TKP üyesi olacaktır. Benim, 'hareketin kendisine sevdalı komünist' diye andığım Nabi Yağcı, o gençlik yıllarını (Vedat Demircioğlu'lar, Deniz'ler, İbrahim Kaypakkaya'lar...) anlatı gününde şöyle anar:

> Fakat hemen eklemeliyim, acılı sonuçları olsa da ben o günleri, sabahçı kahvelerindeki sohbetleri, gündüz eylem akşam tartışma... o çok yoğun günleri, ayları, yılları, şu an heyecanla anıyorum, sadece heyecan da değil, bak şöyle söyleyeyim, sanki o günlerde ayrı bir dünyadaymışım da sonra bugünkü başka bir dünyaya gelmişim ama o dünya hâlâ oradaymış gibi, o dünyamızı çok özlüyorum, çok. İlk aşk, ilk göz ağrısı gibi.[5]

İLLEGALİTE

"Birinci TİP içindeki yönetimden hoşnutsuz bir grup genç olarak ('Partizan' grubu) henüz genel af çıkmadan önce Kafdağı'nın ardındaki uyuyan güzeli bulmak için kelimenin mecazi değil gerçek anlamıyla yollara düşmüş" olduklarını söylüyor, Yağcı. 'Parti'nin muhayyel/imgesel karşılığını anlamaya çalışacağız ama Yağcı, kendisini Kafdağı'nın ardına doğru yola çıkaran güdüyü, birinci TİP içindeki 'sosyalist devrim/milli demokratik devrim' kavgalarından bıkkınlığa, cahil cesareti ile daldıkları çekişmelerden yorgunluğa ve sosyalizm mücadelesinde tayfalıkla sığınacakları bir gemi ve sakin bir liman ihtiyacı duymakla birlikte, kendileri için asıl çekici olanın, İ. Bilen dışında hiçbir yöneticisini, programı dâhil hiçbir şeyini bilmedikleri Parti'nin efsanevi niteliği olduğunun altını çiziyor: "Bizi çeken TKP'nin mücadele pratiği miydi, hayır. Tek açıklaması var, illegal oluşu, komünist partisi oluşu ve enternasyonalist/Sovyetçi oluşuydu"[6]

Yağcı, 1974-75 arasında Türkiye içinde 50-60 TKP üyesi olduğunu, bu rakamın 12 Eylül darbesi öncesinde dört bine yaklaştığını söylüyor. Dahası, 74'te Parti'ye kabul gördüğünde, henüz Parti hakkında hiçbir şey bilmezken İstanbul İl Komitesi'ne alınıyor. Komite'de yaşlı başlı, deneyimli birileri ile karşılaşacağını beklerken hemen hepsi de tanıdığı kendisi gibi toy gençleri buluyor karşısında. Hatta, TİP'ten gelip kendisinden daha önce ('burun farkı ile') TKP'yi bulmuş olan Aydın Meriç'e, "Acaba eski parti üyeleri parti içinde ayrı mı örgütlüler?" diye sorduğunda yoldaşının katıla katıla güldüğünü de anıyor. Üstelik, 'İl Komitesi Sekreteri' payesi verilirken, tanıştırıldığı toylara başka görevler tevdi edildiği için olmayan il komitesini kurmanın da kendisine düştüğünü hatırlayarak, "Yine anladım ki İstanbul'da bizlerden başka TKP'nin temel örgüt birimleri yok ve örgütlemek bize düşüyor" diye de ekliyor. Şokların ardı arkası kesilmiyor; A. Meriç, önce Merkez Komitesi'ne sonrasında da Polit Büro üyeliğine alındığını bildiriyor. "Nihayet en büyük şoku genel sekreter adayı yapıldığım zaman yaşadım."[7] Ve, kollar sıvanıyor, Mustafa Hayrullahoğlu ile İstanbul'u üçe bölüyorlar: Maltepe-Kartal, Beykoz-Paşabahçe (oraları Nabi Yağcı; Parti adı ile Haydar Kutlu alıyor); Topkapı, Zeytinburnu, Küçükçekmece (Şeref Yıldız'ın) ve Şişli, Bomonti, İstinye, Levent (oralar da Hayrullahoğlu'nun).[8]

12 EYLÜL'E DOĞRU VE SONRASI

Daha fazla parti örgütü, daha fazla üye, yığınsal 1 Mayıs kutlamaları, coşku, yükselen özgüven derken bir yandan da hızla 12 Eylül darbesine doğru yol alan bir Türkiye. Yağcı, geriye dönüp baktığında, 1977 1 Mayıs'ının, Çorum ve Maraş kat-

4 "Bu meydan kanlı meydan/ ok fırladı yaydan/ kalkın ayağa, kalkın/ biz şehirden, siz köyden" (Ruhi Su'nun, Kanlı Pazar'a ağıtından. *Elele Özgürlüğe*, s. 167).

5 *Elele Özgürlüğe*, s. 156.

6 *Elele Özgürlüğe*, s. 336.

7 *Elele Özgürlüğe*, s. 337, 338.

8 Hayrullahoğlu, Yağcı'dan sonra İstanbul Sekreteri olmuş ve gizli Merkez Komite'ye kabul görmüştür. Hayrullahoğlu için Parti'nin, "inandığı bir gelecek ideali ve sevdiği insanlar" demek olduğunu anan Yağcı, gördüğü işkencelere rağmen partisi ve yoldaşları için canını veren Hayrullahoğlu'nu, "tam da bugünün ihtiyacı olan insancıl bir sosyalist, komünist, solcu, devrimci", bir, "komünist derviş" olarak yâd ediyor: "Ne yazık ki, bütün çabamız, birçok koldan araştırmamıza karşın Mustafa'nın yakalanışı üstündeki sır perdesini kaldıramadık. Bu durum canımı çok yakıyor" (s. 145-146).

liamlarının kendilerini nasıl bir gelecek beklediği yönünde yeterince uyarmamış olduğunu teslim ediyor: "Peki, parti olarak bizim darbeye karşı ışıklarımız yanıyor muydu [sabaha karşı darbe olacaksa gecesinde Genelkurmay'da ışıkların açık olduğu kabulüne gönderme ile]? Hayır. Biz neyi tartışıyorduk: "Devrimci durum var mı, yok mu ve daha çok parti üyesi, daha çok parti örgütü, sol içi rekabette TKP'yi birinci yani öncü parti yapmak". Dönem ruhu ile birlikte çarpıcı. Söyleşiyi gerçekleştiren Hüseyin Çakır ısrarla soruyor: "Yani partinin bir politik öngörüye sahip olmadığını mı söylemek istiyorsunuz?" Yağcı, hiç duraksamaksızın yanıtlıyor: "Tam olarak onu söylüyorum". Örgütlülüğü genişletmek tamam da, peki politik hedef nedir, fırtına koparsa geminin seyri için ne yapabiliriz yollu sorular gündemde değildir. Peki, "[d]iğer sol partiler de öyle miydi?" diye üsteliyor Çakır. "Öyleydi, sol içi şiddetli bir rekabetten başka kimsenin başka bir şey gördüğü yoktu".[9]

Neredeyse darbenin eli kulağındayken TKP'de bir Zayıf Halka tartışması da kopuyor. Tartışmayı başlatan İngiltere parti örgütü sorumlusu Yörükoğlu'dur Türkiye emperyalizmin zayıf halkası konumundadır, devrimci durumun nesnel koşulları oluşmuştur, yığınlarda devrimci kabarma vardır, TKP gecikmeden devrimci nihai koşuya kendini hazırlamalıdır. Yağcı'ya göre, her ne kadar ideolojik bir kavga gibi sunulsa da, "ideolojik görünümlü bir iktidar kavgası"dır olan. Zira, İ. Bilen yaşlanmış, yerine kimin geleceği kaygısı öne çıkmıştır. Aslında, diyor Yağcı,

> Yörükoğlu'nun *Emperyalizmin Zayıf Halkası* kitabı başlangıçta Türkiye'de sorun yaratmadı. Hatta, *İşçinin Sesi* diye bir gazete çıkarıyorlardı, resmî parti organı olan *Atılım*'ın donukluğuna kıyasla daha da cazibeli idi ve ikisini birlikte dağıtıyorduk. Ancak, "yavaş yavaş sorular da doğmaya başlamıştı. Devrimci durum var, harika, bize de hoş geliyor ama ne yapacaktık bunun için, kendi adıma giderek gördüm ki söyledikleri bir ajitproptan ibaretti yani pratik karşılığı olmayan bir söylem.[10]

Mustafa Hayrullahoğlu da güçlü sezgileri ve kitle bağları ile devrimci kabarma değil, bir geri çekilme hâlini gözlemlemektedir. Çorum ve Kahramanmaraş katliamları, faşist saldırılar, çatışmalar... Durum, İngiltere'deki kabarmaya denk değildir. Yağcı; Lenin, *Ne Yapmalı?*, 12 Mart tecrübesi ve Bolşevik parti tarihinden esinle 'Düzenli Geri Çekilme'ye yoğunlaşıyor ve Polit Büro'ya, 'düzenli geri çekilme' yönünde karar alınması gerektiğini iletiyor. Halbuki PB (yıl 1979!), 'askerî gerici[!] bir darbe' de olabilir, demekte, devrimci bir kabarma da. Darbeye kalmış beş dakika ve Parti iki arada bir deredir. Parti'nin ülke içindeki en büyük il komitesinin kaygı ve görüşleri paylaşılmamaktadır. Yağcı, yurt içi ve dışı örgütsel kopuklukla birlikte Parti'nin politikasızlığı olarak tanımlar o dönemki vaziyeti. 1979 MK toplantısı için dışarıya çıktığında, Yağcı, 'Barikatlara çıkacağız' yollu romantik çıkış yapan Bilen'e memleketteki vaziyeti aktarırken, Yörükoğlu'na da geçmişte TİP'te yaşanan bölünmeyi, Parti'de iki ayrı ideolojik merkez olduğu görünümünü veren *İşçinin Sesi*'nin yayımının devamının uygun olmadığını hatırlatır. Bilen de kendisini dinlemeyen Yörükoğlu'na öfkelidir. Yörükoğlu MK toplantısına katılmadan ayrılır. Daha sonra MK'dan çıkarılan Yörükoğlu, *İşçinin Sesi*'nin asıl TKP olduğunu ilan ederek partiden büsbütün kopacaktır.[11]

Partiyi koruma, düzenli geri çekilme önerisi ancak 1980 MK toplantısında gündeme alınır. Yağcı, MK öncesi PB toplantısında, geri çekilme için örgütsel yapı değişikliği fikrini paylaşır ama yeterince ciddiye alınmadığı izlenimindedir. Hatta, geri çekilme, kendini koruma eşiğinde (10 Mayıs 1980), "TKP'ye gir, TKP'yi güçlendir" çağrısı kabul edilir. Durum, Yağcı'ya perhiz ve lahana turşusu münasebetini hatırlatır: "Biz mevcut üyelerimizi nasıl koruyacağımızı düşünürken yeni üye için kampanya açıyoruz. Partiyi korumaktan değil, güçlendirmekten söz ediyoruz. Fakat yine de elimizde teknik anlamda olsa da bir geri çekilme kararı vardı ve ülkeye dönünce bu kararı

9 *Elele Özgürlüğe*, s. 346.
10 *Elele Özgürlüğe*, 348.
11 İ. Bilen'den sonra genel sekreter olduğunda, Yörükoğlu'nun oklarının 'Partizan grubu' adı altında kendisine yöneldiğini anıyor, Yağcı: "Sargın ile Türkiye'ye dönüşümüzde bizi 'hain' ilan ettiler. *İşçinin Sesi*'nin manşeti tamı tamına böyleydi" (s. 355).

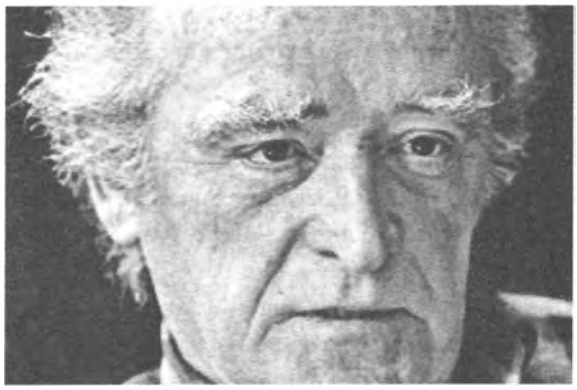
uygulamaya giriştim". Yağcı, geri çekilme ve korumanın önemli ölçüde başarıldığını paylaşırken, askerî darbeye karşı ciddi bir direnişin ortaya konulamadığını da kabul eder. Zira, darbeye karşı direniş parti için hiç mesele olmamıştır. 'Devrimci durum var' diyenlerden de bir ses çıkmamıştır: "Bu sorunu yani neden 12 Eylül darbesine karşı bir direniş olmadığını yalnız TKP üstünden değil, diğer sol örgütler ve genelde demokrasi güçleri açısından da sorgulamak gerekir". Şubat 1981'de Almanya Demokratik Cumhuriyeti'ne (DDR) gittiğinde de (TKP Türkiye Örgütlenme Sekreteri sıfatı tazedir) düzenli geri çekilmeyi savunur. Mevcut koşullarında partiye darbe gelmesi durumunda %80 fire verileceği kanaatini paylaşır ve MK'nın 1980'de aldığı güvenlik önlemleri kararının bile birçok ilde uygulanmadığını belirtir. 12 Eylül darbesinin sonuçları ortadadır, direniş gösterilememiştir:

> Bilen yoldaş, partinin zaafları yanlışları üstüne bir şey duymaktan hiç hazzetmiyordu, katıldığım PB toplantılarında partimizin zayıflıklarının, örgüt, kadro sorunlarının tartışıldığını hiç hatırlamıyorum. Bilen iyi şeyler duymak istiyordu, yine öyle tutum aldı.

Sonuçta; üç yörede parti örgütlerinin tepeden gelen darbe ile çöktüğü, bir PB ve dört MK üyesinin yakalandığı; kendi il komitesinin (legalde adı bilinen partililerden oluşmayan yapısıyla), partili olan ve olmayan ama TKP'ye yakınlığı bilinen sendika başkanları ve bazı yöneticilerin (teslim olmayıp korunma altına alınabilmeleriyle) ele geçirilemediği, dördü dışında MK üyelerinin salimen dışarıya çıkarıldığı bilgisini paylaşır bizimle, Yağcı. Ve, etrafındaki çember daralıp 'Çık artık!' zılgıtını yiyince o da nihai çıkışını yapacaktır yurtdışına (1981'de). *İşçinin Sesi*'nin de sesi yükselmiştir:

> Maalesef aynı günlerde *İşçinin Sesi* de içeride ağır işkencelerden geçen yoldaşlar için biz henüz hiçbir değerlendirme yapmamışken, 'çözüldüler, TKP'yi bitirdiler ama parti yönetimi bunları gizliyor' türünden yayınlar yaptı. Bunlar moral çöküşü daha da hızlandırıyordu.[12]

12 *Elele Özgürlüğe*, s. 357, 362, 363, 368-369.



Nabi Yağcı.

GENEL SEKRETERLİK ve TKP 5. KONGRESİ

Nabi Yağcı, kitabının da eksenini oluşturan 'yasallaşma' (komünistlerin yasal bir partiye doğru yol alışları) sürecinin 'stratejik adımlar'ını ('kilit taşları'nı) şöyle sıralıyor: Birincisi; (her tevkifattan sonra, bilhassa da 1951 tevkifatında Parti'nin örgütlü varlığının yıkılmasına karşın) TKP'nin 12 Eylül darbesinin ağır saldırısına rağmen ülkede örgütlü varlığını koruyabilmesi; ikincisi; TKP'nin 51 yıl sonra (üstelik geniş katılımlı) bir kongre (5. Kongre) gerçekleştirebilmesi (açıktır ki, ikinci birinci ile mümkün olmuştur); üçüncüsü ise, 'yenilenme' kararı ile birlikte 'TİP-TKP Yenilikçi Ortak Programı'nın oluşturulmasıdır.

İlk adıma değindik. Yağcı, 5. Kongre'yi, 'dış/hukuksal yasallık'tan önce 'iç yasallık'ın temin ufku olarak görüyor. Komite üyeleri kendilerini kimin yönettiğini bilmeli (ülke içinde o sıra mümkün değilse de, yurtdışı yapılanma ve işleyiş öyle olmalıdır), yönetenler atama değil seçimle işbaşına gelmeli ve dolayısıyla, yönetim meşruiyetini parti içi kamuoyundan almalıdır. İşte, bu ihtiyaç, Parti'yi 5. Kongre'ye hazırlıyor. Hüseyin Çakır'ın, Bilen için *Atılım*'ın karakteristik olduğu Parti tarihinde kendisi için de Parti'nin 'yeniden yapılanışı'nın anılıp anılamayacağını sorduğunda, Yağcı, 'arkasına yasala çıkma'yı katmak koşulu ile öyle söylenebilir, diyor.

1981 MK toplantısında, Yağcı, 'düzenli geri çekilme kararı'nın zamanında alınamadığını, o nedenle kayıplar yaşandığını rapor ederken, "bütün hata ve zaafların gerisinde yatan temel etmenin

'sol sekter ideolojik çizgi' olduğunu yaz[ıyor]."[13] Eleştirilerine karşı çıkan olmadığı gibi, ülkede beş kişilik gizli MK üyesi saptama ve bunu Genel Sekreter ile paylaşma talebi de kabul görüyor.[14] Öte yandan, yaşlanan Bilen'in yerine biri düşünülmekte, SBKP ilgili yöneticileri Kutlu yoldaşa teveccüh göstermektedir. Bilen'e verdiği rapor, Moskova'daki eğitimde kendisine dair değerlendirmeleri, ülkedeki en büyük il komitesinin sekreterliğini yapmışlığı ve darbe sonrası en az zayiat vererek örgütünü ayakta tutmuşluğu SBKP'nin teveccühünde etkili olmuş olmalıdır. İçini kasvet basar; sürgünde ve kurtlar sofrasında ömür sürmek zor gelir:

> Ben kendimi genel sekreter adayı olarak ne gördüm ne de ileri sürdüm. Dolayısıyla böyle bir destek arayışım hiç olmadı. Asıl beni rahatsız edici olan bir başka ülkede sığınmacı bir parti olmaktı, kendi ülkenizde var olmadıkça büyük abilerin olması da kaçınılmazdır.

Ve bu gelişmelerin ardından önce PB'de sonra da 1983 MK Toplantısı'nda Genel Sekreter olur (o sırada, komünist partiler dünyasındaki en genç genel sekreterdir).[15] Kalıcı olarak yurtdışına çıktığında kendisini tam anlamıyla "şaşkın bir tavuk", bir turist gibi hisseder. Hatta, daha sonra, Batı Avrupa parti örgütlerinden bir yoldaş, onunla tanıştığında biraz saf olabileceğini düşünmüşlüğünü bile paylaşır onunla. Samimi, dümdüz konuşması, ne düşünüyorsa söylemesi ve eleştirilerinde açık olması saflığına yorulmuştur.

Sıra, geniş katılımlı kongreyi (5. Kongre) toplamaya gelmiştir (1983). Kongre büyük bir heyecan ile açılır. Bilen ve Kutlu yoldaş el eledir. Kucaklaşanlar, ağlayanlar vardır. Bilen açılış konuşmasını yapar. İlerleyen yaşında partisinin kongresini de görmek nasip olmuş; üstelik, tasfiye edilmemiş, Parti Başkanı seçilmiştir.[16] Seçilmiş bir merkez yönetimi vardır ve Yağcı'nın kendisi de artık seçilmiş bir genel sekreterdir. Kongre'nin Parti'nin yaralarını sardığını, yepyeni bir gelecek vaat ettiğini hisseder Yağcı. Kongre'nin kabul ettiği tarih tezlerinden biri de TİP ile birliktir. Kapı aralanmış ama henüz koşulları belirlenmemiştir. Yasallaşma ise, vurgulansa da, henüz, 'merkeze alınmış stratejik bir hedef' konumunda değildir. Kongre ile ilgili düşüncelerini şöyle noktalar, Yağcı:

> Mustafa Suphi'nin 1920 TKP Birinci Kongresi'nde öne koymuş olduğu parti merkezini Türkiye'ye taşıma ve Türkiye'deki komünistlerin birliğini sağlama hedefi, TKP 5. Kongresi'nin sağladığı ivme ile 70 yıl sonra TBKP'nin [Türkiye Birleşik Komünist Partisi] yasal kuruluşuyla önemli ölçüde gerçekleşmiş oldu.[17]

YENİLENME, ÜLKEYE DÖNME KARARI, TİP-TKP BİRLEŞMESİ VE DÖNME

TKP, 5. Kongre'ye kadar parti içi meselelerle boğuşmuş, Kongre ile birlikte merkezî otoritenin güçlenmesiyle dışa açılmaya yönelmiş ve o yönelimle birlikte Avrupa örgütleri stratejik önem ka-

13 *Elele Özgürlüğe*, s. 386. Yağcı, 1977 Konya Konferansı olarak bilinen konferansta da sendikalar ve yığın örgütlerindeki sekter tutumları(nı) eleştiren bir rapor yazmış olduğunu ekler.

14 Bu noktada, Yağcı'nın dile getirdiği ilginç bir nokta da, TKP'nin 'illegal' bir parti olmayı bilmemesi hâlidir. Yardımcı Genel Sekreter olarak Moskova'da aldığı özel ders sırasında fark eder ki, o vakte kadar yaptıkları bir tür 'illegalcilik'tir. Kitle örgütü yöneticilerinin, fabrika ve sendika temsilcilerinin doğrudan parti üyesi olmamaları gerektiğini öğrenir. Daha önce, önerildiği halde Parti'nin bu meseleye itibar etmemesi ilginçtir. Dikkat edersek, Yağcı, 'düzenli geri çekilme'de kendiliğinden o doğruya yönelmiştir. Bir tatil sırasında Portekiz Komünist Partisi'nin efsanevi genel sekreteri Alvaro Cunhal ile karşılaşıp sohbet ettikten sonraki kanaatini şöyle paylaşır: "Görmüştüm ki, Portekiz KP küçük bir çekirdek ama geniş bir sempatizan ağı ile örülmüş bir parti. Kıyaslarsam biz bayağı irice bir legal parti oluyorduk, illegal oluşumuz sözde kalıyordu. Böyle bir partiyi korumanın neredeyse imkânsız olduğu gün gibi ortadaydı" (s. 391).

15 *Elele Özgürlüğe*, s. 396. Hoş: "Komünist partilerin bir toplantısında genel sekreter sanarak yanımdaki yaşlı tercümanın elini sıkmışlardı. Hatta 40. doğum günümde Alman yoldaşlar bana ne hediye vereceklerini şaşırmışlar çünkü genel sekreterliğin en alt sınırını 50 yaş ve üzeri olabilir diye düşündükleri için 40 yaş için belirlenmiş hediyeleri yokmuş" (s. 400).

16 Eşi Çiçek Yağcı ile dokuz ay Bilen'le aynı evde kalırlar. Daha sonra ayarlanan ev ise iki adım ötededir. Bir efsane ile o denli yakın yaşamanın hoş olmadığını söyler Yağcı. Bir not: Zeki Baştımar'ın memleketle ailesi üzerinden süregiden bağlarına karşın Bilen'in öylesi bağlardan yoksun oluşu Türkiye'deki parti örgütleri ile yakından ilgilenmeyişini açıklayabilir diye düşünür Yağcı. Öte yandan; Baştımar, kibar, başkalarını dinleyen, hoşgörülü bir genel sekreter olarak bilinse de, Yağcı, Baştımar'ın tüm o kibarlığı ile birlikte aşırı ihtiyatlı bir karaktere sahip olduğunu; eleştiriye tahammülü olmayan, hoşgörülü olduğu da söylenemeyecek olan Bilen'in gerçekleştirdiği 1974 atılım hamlesini Baştımar'ın olsa gerçekleştiremeyeceği kanaatini paylaşır bizimle (s. 410-11).

17 *Elele Özgürlüğe*, s. 422.

zanmaya başlamış; Türkiye demokrasi güçleriyle, cezaevleriyle dayanışma faaliyetleri etrafında sol güçler, hatta, İslâmcı çevrelerle de eylem birliğine girilmiştir. Avrupa'daki komünistler, sosyalistler, sosyal demokrat partiler, Yeşiller, aydınlar ve bazı sivil toplum kuruluşlarının desteği sağlanmış; meşruiyet kazanmak ve yasallığa yükseltmek üzere dış kamuoyunda partinin görünürlük kazanması gözetilmiştir. TKP'nin 65. kuruluş yıldönümü çerçevesinde Duisburg'da düzenlenen salon toplantısı için Yağcı şunları söylüyor: "TKP kendi parti üyelerinin ve herkesin katılacağı bir toplantı düzenliyordu ve parti genel sekreteri de ilk kez kalabalık önünde çıkıp konuşacaktı".[18] TİP ve TSİP'le birleşme görüşmeleri ise, 1984'te Türkiye Kürdistan Sosyalist Partisi (TKSP), Türkiye Komünist Emek Partisi (TKEP), Kürdistan Öncü İşçi Partisi (PPKK) ile "Türkiye ve Türkiye Kürdistanı Sol Birliği"ne evrilir. Kısa adı 'Sol Birlik' olan platform her yıl toplanır. Hatta, *Sol Birlik* adıyla gazete de çıkarılır. O minvalde, TKP, PKK'nin Avrupa'daki diğer Kürt örgütlerine şiddet uygulamasının kabul edilemez olduğunu; kendi kaderini kendisi belirlemek üzere Kürt halkının demokratik mücadelesinin destekçisi olunacağını vurgular.

Öte yandan Avrupa örgütlerinin de, ülkedeki örgütlenmenin de DDR'den yönetilemeyeceği giderek daha derinden hissedilmektedir. Yağcı, bu saptamanın, salt teknik bir mesele olmadığı inancındadır; ülkeye dönüş ütopyası harlanır:

> TKP'nin legale çıkması politik bir hedefti ama ülkeye dönüş farklı bir şeydi, politik olmaktan çok insani bir boyuta sahipti. Bunu ancak Leipzig'de yaşayanlar derinden hissedebilirlerdi.

Daha organik ifadesiyle, Yağcı, yurtdışında kalmanın çürüme ile eşdeğerli olduğunu düşünmektedir: "[E]ğer reel politika perspektifine gelmiş olmayıp da devrim bekliyor olsaydık ülkeye gitme fikri kafamda hiç uyanmazdı, güzel günlerin geleceğini bekler dururdum". Üstelik, 12 Eylül diktasının hegemonyasında oluşan çatlak da (Özal hükümetinin kuruluşu, Avrupa'ya yakınlaşarak dışa açılma eğilimi, Soğuk Savaş'ın sonlanmış oluşu, barış ve yumuşama ortamı, vs.) dönüş için elverişlidir:

> Nihayet bir gece karar verdim, ben illegal olarak gitmeliyim, böylece parti kamuoyunda Türkiye'ye dönüşü bir hayal, bir özlem olmaktan çıkarmalı, üzerinde hepimizin düşüneceği reel bir hedef hâline getirmeliydim.

Hedefe doğru harekete geçer. Sovyetler'in, kardeş partilerin ve PB'den bir kişinin dışında (eşi dâhil) kimsenin bilgisi olmaksızın, bir 'Ulusal Konferans' gerçekleştirmek üzere 1986 Haziran sonunda ülkeye gizli giriş yapar. Bir küçük masa ve 15 delegenin oturacağı kalaslardan müteşekkil konferans salonunda gerçekleşen ("ülkesinde geçirdiği harika üç ay"ın müsebbibi) konferansta, tezler üzerine görüş ve eleştiriler serdedilir; yasallık konusu pek işlenmese de yanlış olduğunu kimse iddia etmez, TİP'le birleşmeye de ilkesel bir itiraz gelmez. "Böylece" der, Yağcı, "kişisel olarak da, genel sekreter olarak da politik hayatımın doğrudan bana bağlı çok önemli bir sayfası yazılmış oldu".[19]

Darbe sonrası koşullarda yığınsallık süngüsü düşmüş, DİSK, TÖB-DER vd. yığın örgütleri ortada yokken birlik (güçlü bir parti) yakıcı bir ihtiyaç hâline gelmişse de, 5. Kongre'deki muğlak birlik kararı sonrası, süreç, TİP-TKP'nin en tepedeki heyetlerinin düzenli olarak bir araya gelmeleri ile dört yıl sürmüştür. Birlik politikasını ve TKP'nin tutumunu nihai olarak belirleyen 1987 MK toplantısıdır. Partinin adı TBKP (Türkiye Birleşik Komünist Partisi) olacak, örgütsel sorunlar eşitlik sistemiyle halledilecek; legal partilerde olduğu üzere, genel başkan (Behice Boran) ve genel sekreter (Nabi Yağcı) olacaktır. Benimse, kitapta, son düzlükte yaşananlara dair satırları okurken ziyadesiyle etkilendiğim kesit, toplantılar sürerken verilen çay molasında, Boran'la Yağcı arasında geçen konuşmadır. Yağcı, "Boran yoldaş Türkiye'ye dönmezsek buralarda çürüyeceğiz," der. Devamı şöyle:

> Boran bir süre yüzüme baktıktan sonra bana 'Nabi' diye hitap etti, hâlbuki her zaman 'Kutlu yoldaş' derdi, 'Nabi gerçekten dönebilecek miyiz?' Nabi derken söyleyişinin tınısında sanki bir an-

18 *Elele Özgürlüğe*, s. 425.

19 *Elele Özgürlüğe*, s. 440, 443, 444, 452.

> nenin çocuğuyla konuşması vardı, sorusunda ise acıyla karışık bir merak. Benimle o an resmî konuşmuyordu, sanki ana-oğul iki politik göçmen dertleşiyordu. Dönebilmeyi merak etmekte haklıydı, ben gençtim ama onun önünde çok uzun bir zaman yoktu. Ben yalnızca, 'bize bağlı' demekle yetindim, ne diyebilirdim ki? Kim derdi ki, Boran ölümüyle bizi ülkemize taşıyacak?[20]

Nihayetinde, Brüksel'de (Boran'ın ikamet ettiği şehirde) bir basın toplantısı ile birleşme kamuoyuna açıklanır: 7 Ekim 1987. Hekimin katılmasının intihar olacağını söylemiş olmasına rağmen toplantıya katılan Boran, daha 70'li yıllarda işçi sınıfının iki devrimci partisinin birlik sorununu çözemeyişlerinin demokrasi mücadelesini zayıflattığının altını çizer. Toplantı tamamlandıktan birkaç gün sonra Yağcı Hollanda'ya doğru yola çıkar. Boran'ın kalp krizi ile öldüğünü haber alır, geri döner (10 Ekim 1987): "Boran yatağında yatıyordu, üzerindeki örtüyü açtım, beyaz saçları alnına dökülmüştü, yüzünde bir huzur gördüm, sanki uyuyor gibiydi. Alnından öptüm." Yağcı, Türkiye'ye dönme vaktinin geldiğine o ân karar verir. Ardından Moskova'ya gider, SBKP'nin ünlü teorisyenlerinden ve MK üyesi V. Zagladin ile görüşür. Zagladin, "TKP'nin ülkesine dönmesini öteden beri hep arzulamıştık. Kararınızı yerinde bir karar olarak görüyoruz, elbette riskleri var, o nedenle karar size ait olacak. Eğer demokrasi var diye dönüyorsanız bu yanlış olur, eğer demokrasi için dönüyorsanız bu doğrudur. Türkiye'ye demokrasi kolay gelmeyecek." TİP ve TKP olarak Berlin'de dönüş tarzını konuşmak üzere bir toplantı yapılır. TKP PB, dönüşün genel sekreterlik düzeyinde yapılması gerektiğine karar vermiştir. TİP'li yoldaşlar kararsızdır. Kongre ile birleşimin taçlandırılmadığı bir aşamada genel sekreterler düzeyinde yurda gidişin birliğe zarar vereceğinden endişe edilmektedir. Yağcı, asal amacı legale çıkmak olan partinin illegal kongre yapmasının doğru olmadığını, birleşme kongresinin ülke içinde yapılması gerektiğini savunur. Üstelik, gecikme hâlinde, Boran'ın cenaze töreninin yarattığı kamuoyu duyarlılığı yitirilecek, belki de rejimin provokasyonlarına fırsat verilmiş olacaktır. Boran'dan sonra sorumluluğu yeni üstlenen Nihat Sargın'ın "kılı kırk yaran" tutumuna karşın şöyle düşünür, Yağcı: "Aslında formel açıdan Sargın'ın yaklaşımı hiç de yanlış sayılmazdı, eğer olağan koşullar altında olsaydık. (...) Ne var ki, alacağımız karar öyleydi ki kılık kırk yaramazdık, riskli bir karardı, bütün mesele bu riski göze alıp almamaktı".[21] Yağcı, kuşkuları varsa, TİP-TKP adına ülkeye yalnız gidebileceğini belirtir; kabul edilmiyorsa, TKP adına yalnız gideceğini söyler. Sonuçta, genel sekreterler düzeyinde gidilmesine karar verilir.

DÖNME SONRASI YAŞANANLAR: *ELELE ÖZGÜRLÜĞE*

Kitabın önemlice bir bölümü dönüş sonrası yaşananlara ayrılmıştır: Gözaltı/sorgulama, tutukluluk, DGM'de (Devlet Güvenlik Mahkemeleri)[22] yargılanma/savunma, TBKP'nin yasal kuruluşu ve geniş sol birlik partisi yönelimi. Okumamızın bütünlüğü ve nihai değerlendirmemiz için gözden geçirelim.

Gözaltı (sorgulama/işkence) faslını geçersek, tutukluluk sürecindeki önemli adımlardan (kazanımlardan) biri, dava henüz başlamadan, Avrupa Konseyi İnsan Hakları Komisyonu'na bireysel başvuru hakkının kullanılışıdır. Türkiye'den bu hakkı kullanmak üzere yapılan ilk başvurudur ve o bağlamda devleti mahkûm eden ilk karardır. Mahkeme; işkence, uzun tutukluluk ve düşünce özgürlüğüne dair itirazlarında başvurucuları haklı bulmuştur.

DGM'de (bazı ek tutuklamalarla dava 'gizli örgüt kurma teşebbüsü'nü yargılamaya dönüştürülmek istense de ki, boşa çıkarılmıştır) Sargın ve

20 *Elele Özgürlüğe*, s. 458.

21 *Elele Özgürlüğe*, s. 461, 464-65, 467. 'Nihat Sargın'ın 'kılı kırk yarma' tavrının, bana, Yağcı'nın, Zeki Baştımar-I. Bilen karşılaştırmasını hatırlattığını söylemeliyim (bkz. dipnot 16). Bir de, Ernest Hemingway'in, "Bir adamı farklı kılan, aldığı risklerdir" sözünü. Ayrıca, bir not: Dönüşle birlikte *TKP'nin Sesi* radyosunun kapatılması kararı alınır. Amaç, yasala çıkmaktaki kararlılığı göstermektir. Dava sürerken de *Bizim Radyo*'nun yayınına son verilecektir (bkz. s. 468 ve 222).

22 Devlet Güvenlik Mahkemeleri, ilk kez, 1961 Anayasası'na 1973 yılında eklenen bir maddeyle, daha sonra da 1982 Anayasası ile işlerlik kazanmış; devletin iç ve dış güvenliği ile ilgili olduğu iddiası ile kurulan davalara bakmakla görevlendirilmiş; Avrupa Topluluğu'nun olduğu kadar, Avrupa Sözleşmesi'nin de demokratik gerekleri ve yapısına uygun olmayan mahkemelerdir.

Yağcı'ya iki iddia ile suç yüklenmeye çalışılacaktır: Komünist parti kurma girişimi ve Kürt halkının özgürlüğünü savunucu tavır alınması. Dışarıda parti örgütlerinin yığınsal dayanışması sürer ve anti-komünizm üzerinden oluşturulan 'düşüncenin suç addedilmesi'nin sorgulanışı kamuoyuna taşınırken, Sargın ve Yağcı da, savunmalarını iki iddiaya mukabil yürütürler. Mevcut yasalar kapsamında, evet, komünist parti kurma teşebbüsü suçtur; ancak, zaten onlar da, mevcut yasaların suç kabul ettiği şeyin çağdaş demokrasi anlayışı içindeki gayri-meşruluğuna itirazla ('sivil/siyasi itaatsizlik' göstererek)[23] 'suç' işlemeyi göze almışlardır ve o nedenle mahkemenin huzurundadırlar. Kürt meselesine ilişkin olarak da, Yağcı, yalnızca yasal komünist partisi kurmak değil, Kürt halkının özgürlüklerini savunmak için de ülkeye döndüklerinin altını çizer. Kaynağa başvurmadan fikir serdedenler için, Yağcı'nın (Mahkeme'nin 32. oturumundaki) savunmasından alıntılıyorum:

> Biz, Kürt ve Türk halkının, Türkiye'nin toprak bütünlüğü içinde özgürce, yan yana gönüllü yaşamasını istiyoruz. Dilini, kültürünü özgürce geliştirebilmesini istiyoruz." Dikkat edilsin; "Politik yaşama, ülkenin yönetimine Kürt ulusal kimlikleriyle katılmalarını istiyoruz. Bunlar suçsa, suç işlemeye devam edeceğim; ta ki, Kürt halkı özgür olana dek. Bunun için yasakların kalkması ve bütün tabuların yıkılmasını savunuyorum. Bunları savunmak ve bu uğurda mücadele etmek suçsa elimde olmayarak suç işlemeye devam edeceğim.[24]

Duruşmalar sürerken (1989) bir gelişme de, Moskova'da, 'TİP-TKP Birleşme Kongresi'nin (İllegal TBKP 1. Kongresi) yapılmasıdır. Bu, ilkesel olarak, alınmış karara da, dönüş süreci içinde yürütülen mücadeleye de aykırıdır. Yağcı, cezaevinden gönderdiği bir notla kongreyi doğru bulmadığını bildirir. (Sargın ise, dönüş öncesi olduğu gibi bu kongrenin sağlayacağı bazı kolaylıklar olabileceği fikrindedir; ikircimlidir.) Ancak, tahliye sonrası, yoldaşlarından sorup soruşturduğunda yaz-

dığı notun muhataplarına ulaşmadığını öğrenir. Biraz karanlık bir durumdur. Yağcı, 1989-90 yıllarında parti içinde yaşanan bunalımla TBKP'nin yeniden içe döndüğü, dışarıdaki solun bunalımlarının bulaşmasına müsait bir vasat yaratılmış olduğu kanaatindedir. 'Yasallık' temel politik hat iken, TBKP yönetimi 'karasızlığa' düşmüştür. Parti yönetimi, "komünist partisinin yasallaşmasından vazgeçin" diyenlerle parti tabanının "militan hayır" deyişi arasında sıkışmıştır. Parti'ye yazılan mektupta, 'birlik olmadan yasallaşmanın kazanılamayacağı' düşüncesinin yanlışlığı karar altına alınmalıdır denir. Yasallık kazanılana dek TBKP'nin varlığını koruyacağı, yasalda kurulacak partinin bir 'komünist' partisi olacağı, adında 'komünizm' olmak kaydıyla TBKP adında ısrar edilmeyeceğinin altı çizilir.[25]

Sargın ve Yağcı, yasallık mücadelelerinin tıkanma noktasına geldiğini düşündükleri nok-

23 Sivil itaatsizlik eyleminin Türkiye'deki ilk örneğinin TBKP'nin yasallaşma süreci olduğunu belirtiyor, Yağcı (s. 504).

24 *Elele Özgürlüğe*, s. 242-243.

25 TİP-TKP birleşme süreci ile ilgili geniş bilgi için, bkz. *TİP-TKP Birliği ve Türkiye Birleşik Komünist Partisi*/ Hüseyin Çakır, Belge Y., 2017.

tada, tahliye oluncaya kadar sürecek bir "ölüm orucu"nda karar kılarlar. 141-142-163'ün kaldırılması, Komünist Parti üzerindeki yasağın kalkması ya da kalkacağının açık işaretlerinin görülmesine dek sürecektir oruç. Söz konusu işaretlerin alındığı kanaatiyle yirmi gün sonra oruç sonlandırılır. Nihayetinde, ülkeye döndüklerinde Cumhurbaşkanı ve Başbakan'ın 'terörist' ilan ettiği Sargın ve Yağcı, tutuklu kaldıkları iki buçuk yılın sonunda ("Düşüncenin suç olmaktan çıkarılması hususunun uzun süredir kamuoyunda tartışıldığı..." diye uzayıp giden gerekçeli kararla) tahliye edilirler.

Tahliye sonrası, TBKP'nin seçilmiş merkez yöneticileri toplantıya ve TBKP'nin kuruluş başvurusunu yapma karar ortaklığına çağırılır. Şu bildirilir:

> Yönetim yoktur, partiye bir yönetim kurulu kazandırabilmek için derhal TBKP'nin yasal kuruluşunu gerçekleştireceğiz. Ardından da kongreye giderek seçilmiş bir yönetim çıkaracağız. O tarihe kadar TBKP yönetimi kalmamıştır.

Başvuru kabul edilecek midir? Edilmezse ne olacaktır? Hiçbir zaman B planı olmadığını söyleyen Yağcı, şunları ekliyor:

> Zarlar atılmıştı ve geri dönüş yani yasal komünist partisinin kuruluşundan vazgeçmek ne aklımdan geçiyor ne de mümkündü. İntihar olurdu bu. (...) Şu kesindi eğer reddedilseydik ölüm orucuna devam ederdik, bu kez cezaevi dışında.[26]

Başvuru dilekçesi 4 Haziran 1990'da kabul edilir ve ilk yasal komünist partisi resmen kurulur. Murada erilmiştir. Daha sonra, 141, 142, 163 kaldırılır (12 Nisan 1991. Onların yerine 'Terörle Mücadele Kanunu' getirilecektir). DGM'de sündürülen dava ise 9 Temmuz 1992'de sonlanır ve Sargın ve Yağcı beraat eder. Ancak, onlar beraat etse de, kuruluş dilekçesi kabul edilmiş olan partileri beraat edemez; Anayasa Mahkemesi 23 Temmuz 1991'de TBKP'yi kapatma kararı vermiştir. Suç, partinin adının 'Komünist Partisi' olması ve Kürtçülük üzerinden bölücülük yapılmasıdır. Dert değildir; kapatılan nihayetinde bir 'yasal komünist partisi' olmuştur. Dahası; AİHM, itirazlarını kabul eder, devlet mahkûm edilir ve Anayasa'da yapılan değişiklikle komünist partisi yasağı kalkar. Anayasa Mahkemesi'ne TBKP'nin kapatılması ile sonuçlanan davanın yeniden görülmesi için başvurulsa da başvuru kabul edilmez. Lakin, dileyen herkesin gönlünce komünist partisi kurmasının yolu açılmıştır.

DEĞERLENDİRME

Nabi Yağcı'nın kişisel/siyasal tarihinin kilometre taşlarını aktarmaya çalıştım. Yasallaşma (komünist partisine yasallık kazandırma) sürecinin, hukukî kazanımlar sonrası, Türkiye sosyalist/komünist mücadele serüvenine yansımalarını ele almak bu yazının kendisi için belirlediği çerçevenin dışında. Anılan kilometre taşlarının yol göstericiliği ile, Nabi Yağcı'nın, bir 'birey' ve 'komünist' olarak tavrının siyasi örgütlülük ve mücadele *anlayışına* yansımalarını ayrıştırıp irdelemekse, Türkiye sol/komünist entelektüelinin sorumluluğu olmalı.[27]

Her şeyden önce, Yağcı; değişim, yenilenme ve yaratıcılığın; verili olanla yetinmeyip cesaret ve gerçekçilikle hayata müdahil olmanın yolunun kaçınılmaz olarak kendi (ve içinde yer aldığı hareket) ile yüzleşme ve hesaplaşmadan geçtiğini bilenlerdendir (bilmek de değil; şahsi donanımları ile siyasi edimini o minvalde kendinde buluşturabilen bir komünisttir).[28] Gerçek bir 'illegal' parti örgütlenmesinin nasıl olması gerektiğinin sezgisini, darbe koşullarında 'düzenli geri çekilme'nin

26 *Elele Özgürlüğe*, s. 295, 303.

27 Psikanaliz deneyimimden hareketle (esinle) Marksist kuram ve siyasi edimselliğe bakışımın mahsulü olan ilk kitabımın adının *Birey Sorunsalı/'Psikanaliz ve Eleştirel Bir Bakışla Marksizm'* (Papirüs Y., 1999) olması herhalde hassasiyetimi yansıtıyordur (hatta, *Birikim* dergisinde yayımlanmaya değer bulunuşları ile o kitabın mayasına elzem olan cesareti katan yazılarının başlıklarının, 'Yabancılaşma ve Birey'/ I-II [*Birikim*, Nisan ve Mayıs 1996], 'Tahakküm Hiyerarşileri ve Marksizm' [*Birikim*, Nisan 1997] olması da). Nabi Yağcı ile dostluğumuzu başlatanın ve hassasiyet ortaklığı yaratanın *Birey Sorunsalı* oluşu da.

28 Söyleşinin bir yerinde, Hüseyin Çakır, geçmişte 'tarih bilinci' denirken, Yağcı'ya, 'tarihi hissetmek' deyişinin hikmetini sorduğunda verdiği yanıt da bizi öyle bir kanaate taşır: "Tarih bilinci değil söylediğim, bilinç sözünden zaten artık hazzetmiyorum, fazla ideolojik, fazla burnu büyük bir ifade bu. Eski alışkanlıkla kalemimin ucundan kaçmış olmasının dışında bilinç sözünü kullanmam, onun yerine farkındalık diyorum" (s. 33).

kaçınılmazlığının teşhisini mümkün kılan da, üzerine tahayyül ve tasavvurlar geliştirilecek bir parti kimliğinin var kalımını temin eden de, 'efsane'nin imgesel kuytuluğunda çürüyüp gidilmekte oluşun adını koyduran da (unutmayalım; bir 'genel sekreter'dir), olmuş ve olmakta olanla yüzleşme/hesaplaşma ehliyetidir.

'Emperyalizm çağının Marksizm'i Leninizm ve Leninist parti modeli' ya da 'proletarya diktatörlüğü aşılmıştır'ın konjonktürel izahı da değil; andığım yüzleşme ve onun inşa ettiği farkındalıktır, Yağcı'nın dayanağı: Özgürleşerek özgürlük mücadelesi vermek, değişerek değişime soyunmak; halkı özgürleştirmek, kurtarmak değil halkla birlikte özgürleşme iştahına tutunmak ("Sen daha kendi yasallığını dahi kazanmamışken halkı kurtarmak lafları şimdi bakıyorum da ne büyük haddini bilmezlikmiş. Halk için bir şey yapmak başka bir mesele, onu kurtarmaya soyunmak başka..."). Dolayısıyla; 'tarih bilgisi' değil, 'tarih hissi/farkındalığı'; 'siyasi tarih' değil, 'sosyal mücadelelerin tarihi' ve 'değişim'in bizatihi kendisinin kıymeti:

> Değişimden çok söz etmekle birlikte sol olarak değişimi başlı başına teorik bir sorun olarak görmediğimizi fark etmiştim. (...) Değişim kavramını hep bir bağlam içinde kullanmıştık, demokratik değişim, sosyalist değişim, devrimci değişim gibi.

Yağcı, koşullar, bağlamlar vs. değişse de, değişmeyen sorunun, 'özgürleştirici değişim' (özgürleşme edimi) olduğunu keşfediyor ('demokratik, sosyalist, devrimci' gibi, bizi değişimin kendisini sorgulamaktan alıkoyan nitemlere ya da bağlantılarına değil; söz konusu değişimin, doğrudan, ne denli 'özgürleştirici' olup olmadığına dikkatimizi yoğunlaştırmamızı istiyor bizden): "Değişmeyen sorun ise insanın özgürleşme sorunuydu ve insanlık tarihi özgürlük için mücadeleler tarihinden ibaretti. (...) Böyle bakınca kölelerin özgürlük mücadelesiyle bizim yasallık mücadelemiz arasında bir mahiyet farkı kalmıyordu gözümde". Mücadelelerin toplumsal hüviyetine itibarı da oradan, aynı duyarlıktan mülhem: "Bizde tarih yazımı ve anlatımı siyasi tarih üstünedir. Sosyal mücadelelerden söz edildiği yerde bile bunlar siyasi mücadelelerin türevi olarak ele alınır". Ve oradan, 'yasallık' mücadelesinin bütün bu duyarlıklardan beslenen derinliği de kendini göstermekte; özgürlükten alıkoyanın gayri-meşru yasacılığını/yasakçılığını teşhir ve tasfiye etmek üzere 'sosyal mücadele', 'vicdani düzeyde ret', gayri-meşru olana ('sivil') itaatsizlik; iktidarı değil, tahakkümün içini boşaltmayı talep eder olmak:

> Bu ayrımı [siyasal ve sosyal mücadelelerin ayrımı] yasallık mücadelemizin pratiği içinden çıkarıyorum. Siyasi mücadeleler dar iktidar odaklı mücadelelerdir, oysa sosyal mücadeleler, mücadele eden kitleler adını öyle koymasalar da düzen karşıtı muhalefet odaklıdır, yani doğrudan iktidar olmayı hedeflemez.

Solun mütemadiyen iktidar odaklı stratejilere mahkûm oluşu, iktidarlar karşısında yapıcı bir muhalefeti öremeyişi de anılan maluliyetten kaynaklanmaktadır:

> Fakat muhalefeti örme işi salt çağrılarla tepeden olacak iş değildir, eski usul cepheler kurmaktan söz etmiyorum. Bu tür çağrılar hiçbir zaman başarılı olamamıştır. Sol kendi etrafına çağırmamalıdır, kendisinin de içinde olacağı platformların yaratılmasına çalışmalıdır. En önemlisi sokağın desteği gerekir.[29]

Hasılı; Nabi Yağcı'da; 'komünist ideal'ini ufka yerleştirirken, ideali taşıyıcısında (parti, ideoloji-pratik) mutlaklaştırıp kutsamayan; tüm özgürleştirici (ve eşitlikçi) mücadeleleri ufka doğru yolculuğun kendiliğinden bileşenleri bilen; yenilgi ve kayıpların mateminde kendini kaybedip melankolilere duçar olmayan; değişme ve ye-

29 Alıntılar için, bkz., s. 113-114 arası. Yağcı, 'sosyal tarih' anlayışının kıymetine işaret ederken, doğrudan tarihin sosyalliğini kuranların (o tarihi yaşayanların) hissedişlerinin, hafıza kayıtlarının, söz alışlarının ('sözlü tarih', 'bireysel tarih', 'alttakilerin tarihi') kıymetine de işaret etmiş oluyor. Aslında, kendisinin bu kitapla yaptığı da o; ve o nedenle çok kıymetli. 'Ek' öncesi kitabın son satırları da (neredeyse kitabın tamamını kuşatan) tam bir sözlü tarih örneği: "Türkiye'ye dönmezden önce Almanya gezimde halkla sohbet ederken, başörtülü yaşlıca bir ana en önde oturuyordu, beni dikkatle dinlemiş, gözünü bana dikmiş, bakmış bakmış şöyle demişti: 'Komünistler de bize benziyormuş'" (s. 573). Öte yandan; Yağcı'nın, geçmişteki kendi siyasi tarihleri ile ilgili duyarsızlıklarına karşın belge/arşiv çalışmalarına da mesai hasrettiğini görüyoruz. 'Türkiye Sosyal Tarih Araştırma Vakfı'nın (TÜSTAV) kurucularından olmakla birlikte, TKP'nin Komintern arşivinin Hollanda'da koruma altına alınmasını, tasnifini ve 40 bin sayfalık bir kopyasının kendi arşivlerine katılmasını sağlayan da Yağcı'dır (bkz. s. 124-127).

nilenmeyi becerebilen bir komünist örneği görüyorum ben.[30]

"Tanrılara hesap vermek bizim kuşağın omuzlarına bindi. Yıkılmaz sanılan dünyamızın çöküşünü gördük ve bu yetmezmiş gibi bu çöküşün faturasını ödemek de bize düştü," diyor, Yağcı. Tanrı mertebesinden hesap soruculara tüm tevazuu ve açık yürekliliği ile hesap vermekten de gocunmuyor. Ama şunu da hatırlatıyor, tüm zarafetiyle:

> TKP'ye hatta daha geniş alarak komünist hareket emeği geçmiş herkes saygıyı hak eder. Bu ülkede değil komünist olmak demokrat olmak bile eza cefa çekmek anlamına gelir. O nedenle saygıyı laf olsun diye söylemiyorum. Saygı eleştiriye elbette mani değil ama bir çizginin altına düşmemektir saygı.[31]

Sokrat'tan, "Bir insanın yaşamının değeri, yaşamını adadığı değerlerle ölçülür," diye alıntılıyor Yağcı. Ve ekliyor: "Geriye öyle bakıyor ve o nedenle hoşnutluk duyuyorum. Kim tersini söyleyebilir, daha insanca bir yaşam için mücadeleden gayrı hiçbir hesabımız olmadı".[32]

30 'Sol' ve 'melankoli'i için, bkz. 'Modernlik, Sonrası ve 'Sol Melankoli", "Sol' Yolculuğun 'Yas ve Melankoli' Bağlamında Sorgulanışı' ve '*Sol Melankoli* Kime Ne Söyler?' başlıklı yazılarım (*Varlık* dergisi, Temmuz, Ağustos, Eylül 2017).

31 *Elele Özgürlüğe*, s. 31, 410.

Konuya ilişkin, bkz., 'Antidemokratik/Otoritaryen Kişilik ve Solda Kıyıcılığın Ruhsal Çözümlemesi', Halûk Sunat, *Birikim*, Nisan 2018.

32 *Elele Özgürlüğe*, s. 38. Bitirirken; Nabi Yağcı'nın, Parti'yi arayışını, Parti üzerinden idealle kurduğu ilişkiyi, mücadele anlayışını; insana, ülkesine ve Spinoza'da (da) bulduğu tasavvufa yatırımını 'psikanalitik duyarlık'la ele almak isterdim. Şimdilik mümkün değil. Ama, bana, Gomidas'ı, Nâzım'ı ve Hrant'ı çağrıştırdığını söylemeliyim. Bir değini de söyleşinin 'biçimsel' yapısına ilişkin olsun: Çakır'ın sunumundan da anlaşıldığı üzere, fazlaca yüz yüze görüşme yapılmamış. Ancak, yazılı da olsa, muhayyel dinleyene anlatılıyor oluşu anlatımı sıcak, samimi ve akıcı kılmış. Bir diğer anlatısal özellik de, anlatıda, düz bir zamandizinselliğin seçilmemiş oluşu. Bu da anlatıyı çokkatmanlı, çağrışımsallığa açık kılmış. Öte yandan; 'dönme'ye dair bir 'hikâye hattı'nın kuruluşu da, metne, romansal bir tat (olay örgüsel bir gerilim) katmış.

iletişim

Marx ve Engels'ten komünist fikriyatın temel metni

Marx ve Engels'in, yüz yetmiş yıl önce kurulan enternasyonal Komünist Parti'nin ana ilkelerini ve programının genel çerçevesini ortaya koymak üzere kaleme aldıkları *Manifesto*, adı üstünde, modern komünist fikriyatın temel metni kabul edilir. Dünyayı değiştirme azmiyle, bu azmin bir parçası olan dünyayı anlama tutkusuyla yazılmış olan *Komünist Parti Manifestosu*, bizzat o azmin ve o tutkunun tarihî timsallerindendir.

Çeviren: Tanıl Bora, Politika, 92 sayfa

www.iletisim.com.tr iletisim@iletisim.com.tr facebook.com/iletisimbirikim twitter.com/iletisimyayin vimeo.com/iletisim instagram.com/iletisimyayin Genel Dağıtım PUNTO